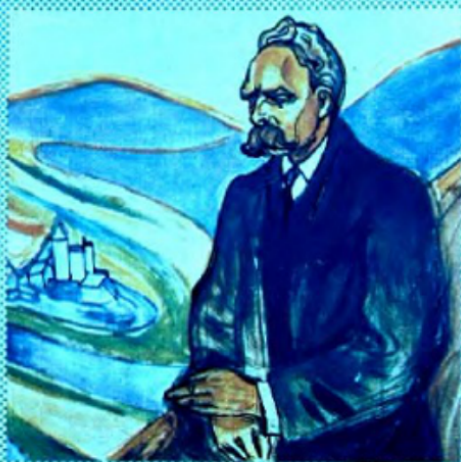


Eugen Fink
**la filosofia
di Nietzsche**



la più chiara esposizione dell'opera
del pensatore tedesco

Un classico del pensiero che, come ha scritto Massimo Cacciari, costituisce un punto di riferimento obbligato nel vasto e variegato panorama degli studi nietzschiani.

Eugen Fink

La filosofia di Nietzsche

Traduzione di Pisana Rocco Traverso

Sommario

I La metafisica dell'artista

1. La filosofia di Nietzsche dietro le maschere
2. L'equazione fondamentale essere = valore. Impostazione della « Nascita della tragedia dallo spirito della musica »
3. Psicologia dell'arte e arte come conoscenza del mondo
4. Il « socratismo » come antagonista della saggezza tragica. « Della verità e menzogna in senso extra-morale »
5. « Considerazioni inattuali ». Cultura e genio. « La filosofia nell'età della tragedia greca »

II L'illuminismo di Nietzsche

1. Psicologia dello smascheramento e ottica della scienza. « Umano — troppo umano »
2. La filosofia del mattino. « Aurora » e « gaia scienza »

III L'annuncio

1. Forma, stile e struttura dello « Zarathustra »
2. Il Superuomo e la morte di Dio 80
3. La volontà di potenza
4. L'Eterno Ritorno: « Della visione e dell'enigma », « Prima del levar del sole »
5. L'Eterno Ritorno: versione cosmologica del problema morale. Ritorno dell'Uguale
6. L'Eterno Ritorno: « Del grande anelito »
7. L'Eterno Ritorno: « I sette sigilli ». Zarathustra e gli « Uomini superiori »

IV La distruzione della tradizione occidentale

1. Il progetto trascendentale del valore: « Al di là del Bene e del Male »
2. « Genealogia della morale »

3. « L'Anticristo » e « Il crepuscolo degli idoli »
4. Idea ontologica e ideale morale
5. L'opera postuma « La volontà di potenza » : il problema del nichilismo
6. L'ontologia negativa delle cose
7. Educazione e selezione: Il mondo dionisiaco

V Il rapporto di Nietzsche con la metafisica

1. La quadruplicità fondamentale del problema dell'Essere e i motivi fondamentali della filosofia nietzschiana. Il pensiero cosmico del gioco come problema che sta al di fuori della metafisica

Note

La filosofia di Nietzsche

Capitolo I

La metafisica dell'artista

1. *La filosofia di Nietzsche dietro alle maschere.*

Friedrich Nietzsche è una delle grandi figure del destino della storia dello spirito occidentale, un uomo del fato, che costringe alle estreme decisioni, un terribile punto interrogativo sul cammino lungo il quale era andato fino ad allora l'uomo europeo, cammino determinato dalla eredità dell'antichità e di duemila anni di Cristianesimo.

Nietzsche: ovvero il sospetto che questa via fosse una via sbagliata, che l'uomo si fosse perduto, che fosse necessaria una svolta, una rinuncia a tutto ciò che fino ad allora era stato tenuto per «sacro» e «buono» e «vero». Nietzsche: ovvero una critica radicale della religione, della filosofia, della scienza e della morale. Se Hegel fece il gigantesco tentativo di concepire l'intera storia dello spirito come un processo di sviluppo, nel quale tutti i gradini passati sono rielaborati e devono venir presi in considerazione nella loro autonomia; se così egli credette di poter garantire positivamente la storia dell'umanità europea; Nietzsche rappresenta la spietata e acuta negazione del passato, il rifiuto di tutte le tradizioni, l'appello a una svolta radicale. Con Nietzsche l'uomo europeo giunge a un bivio.

A Hegel e a Nietzsche è comune la consapevolezza storica, che prende in considerazione tutto il passato occidentale ed esaminandolo lo giudica. Entrambi risentono decisamente l'influenza dei primissimi pensatori greci e si volgono indietro fino a raggiungere le origini; entrambi sono eraclitei. Hegel e Nietzsche si contrappongono come l'affermazione che tutto accetta e la negazione che tutto confuta.

Hegel compie l'immane fatica del concetto, nel suo ripensare e integrare tutti i mutamenti dell'umana interpretazione dell'essere e nel riunire tutti i contrastanti motivi della storia della metafisica nella più alta unità del suo sistema. Egli porta così questa storia a una conclusione.

Per Nietzsche questa stessa storia non è che la storia del più lungo errore, una storia che egli combatte con una passione smisurata, con una polemica vibrante di tensione, una storia che egli sospetta e processa con odio rabbioso e amara derisione, pieno di spirito e, insieme, con tutte le perfidie nascoste che sono proprie del libellista. Per questa battaglia egli usa tutte le armi di cui dispone: la sua raffinata psicologia, l'acutezza del suo spirito, il suo ardore e soprattutto il suo stile.

Ma pur con tutto il suo impeto, Nietzsche non si muove ad una distruzione astratta della metafisica, non la abbatte con gli stessi mezzi del pensiero ontologico, rifiuta il concetto, combatte contro il razionalismo, contro la violenza alla realtà da parte del pensiero. La critica nietzschiana del passato viene condotta su un fronte più ampio. Egli non combatte soltanto contro la filosofia tradizionale, ma anche contro la morale e la religione tradizionali. La sua lotta ha la forma di una critica che riguarda tutta la cultura. Questo momento è di grande importanza.

Il fatto che la critica nietzschiana riguardi la cultura, nasconde facilmente l'elemento essenziale, e cioè che per Nietzsche si tratta soltanto di una contrapposizione *filosofica* alla metafisica occidentale.

Certamente Nietzsche sottomette l'intero passato culturale alla sua critica nichilista. Con questo riprendere ampiamente i temi del passato, con il mettere in dubbio per principio la tradizione occidentale, Nietzsche si è subito distinto dai critici moralisti del tempo, di moda nel XIX secolo. Non solo egli è in una posizione critica riguardo al passato, ma compie anche una scelta, sovverte i valori occidentali, è volontariamente volto verso il futuro, ha un programma, un ideale. Ma non è un utopista, uno che voglia migliorare e rendere felice il mondo, non crede al «progresso». Egli ha per il futuro una nebulosa profezia; egli è l'indovino del nichilismo europeo.

Il nichilismo sembra nel frattempo essere già arrivato, e non soltanto in Europa. Ciascuno lo conosce e lo discute; si è già sul punto di «superarlo». Nietzsche annuncia l'avvento del Nichilismo

«per i prossimi due secoli». Nietzsche allarga la consapevolezza storica anche in direzione del futuro. Sarebbe perciò cosa di estrema meschinità il voler costringere nella piccola misura di tempo della storia contemporanea (e così giudicarlo) un pensatore che comprende storicamente tutto il nostro passato europeo e traccia un progetto di vita per i prossimi secoli. Con il più gran rigore devono venir respinti i tentativi di tirarlo con violenza nel mezzo della politica quotidiana, di presentarlo e identificarlo come il tipico rappresentante della violenza, dell'imperialismo tedesco, del germanico invasato contro tutti i valori della cultura mediterranea, e simili. Nietzsche non può infatti nulla contro quello che è il destino di ogni grande filosofia, di venir volgarizzata e trivializzata. Il fatto che si abusò di Nietzsche a fini politici non è un argomento contro di lui, anche se si potesse provare che una infame prassi politica è derivata da una genuina comprensione della sua filosofia. I grandi pensatori sistematici, come per esempio Aristotele, Leibniz, Kant e Hegel, per la difficoltà dello stile delle loro opere, sono forse meno esposti al puro equivoco di quanto lo sia Nietzsche, che, apparentemente, offre un accesso più facile, che attrae per lo splendore del suo stile, per i suoi aforismi e che seduce e incanta per l'arditezza della sua formulazione, esercitando una malia estetica e stordendo con la magia delle posizioni estreme. Di fronte alla voga sempre crescente dell'influsso nietzschiano ci dobbiamo porre la preoccupante domanda: l'effetto è causato dalla «filosofia» di Nietzsche, oppure dai motivi secondari della sua opera, o addirittura dalla seduzione che deriva dai suggestivi motivi stilistici della sua intensa intellettualità? La nostra risposta potrà deludere: la filosofia di Nietzsche è proprio ciò che ha meno importanza, forse è quella che è sempre ancora più incompresa e che è ancora in attesa di una interpretazione essenziale.

Nietzsche filosofo è nascosto e contraffatto dal critico della cultura, dall'augure misterioso, dal profeta dall'eloquio possente. Maschere nascondono l'essere. Il secolo segue le maschere di Nietzsche, dalla sua filosofia sta ancora lontano. Il ritratto di Nietzsche ha però ugualmente subito nel corso degli ultimi decenni un mutamento caratteristico. All'inizio del secolo Nietzsche appare, nelle sue «rappresentazioni», anzitutto come il geniale diagnosticatore della decadenza della civiltà, come il creatore di una malinconica, profonda psicologia, intesa come arte sublime

dell'interpretare e dell'indovinare. Nietzsche viene allora festeggiato come l'acuto rivelatore del *ressentiment*, della *décadence*, dallo sguardo severo per tutto ciò che è morboso e tarato; egli vale come artista, come poeta della potenza espressiva, come Angelo profetico. Nietzsche ha dato, come disse una volta Scheler, alla parola «vita» la risonanza dell'oro; egli ha fondato la «filosofia della vita».

Quanto meno si viene attratti dalla vera filosofia di Nietzsche, tanto maggiore diventa il culto per Nietzsche. Nietzsche viene trasfigurato fino a diventare una figura leggendaria, viene stilizzato e ridotto a un simbolo. L'opera d'arte viene sofisticata dalla storia della sua vita e della sua opera e diventa «legghenda». Le interpretazioni di Nietzsche che risalgono a tempi più recenti mostrano invece un più rigido senso della realtà. In esse possiamo trovare una tendenza contrastante. Molto spesso la valutazione è anche biografica, cerca di comprendere l'opera a partire dalla vita che la creò. Ma Nietzsche viene visto senza illusione alcuna; non viene preso per il «superuomo» che egli proclama nel suo *Zarathustra*. Al contrario. La raffinata psicologia dello smascheramento, che egli aveva costruito fino al virtuosismo, viene ora rivolta a Nietzsche stesso. Egli appare come colui che soffre profondamente, che è stato danneggiato e maltrattato dalla vita.

Il suo odio infernale e selvaggio contro tutto ciò che è cristiano sarebbe da spiegare soltanto con la sua incapacità di staccarsi dal cristianesimo; il suo «immoralismo», con la sua finezza morale, con la sua indiscutibile rettitudine; e il suo canto di lode alla forte vita selvaggia, all'uomo potente, alla Grande Salute, con la necessità di rinuncia propria del sofferente. L'immagine di Nietzsche viene così determinata più da momenti secondari della sua opera che dal nucleo della sua filosofia. Indiscutibilmente, le «Conquiste Psicologiche» di Nietzsche sono straordinarie; egli apre lo sguardo al «doppio fondo», al doppio senso delle figure espressive dell'anima, agli innumerevoli fenomeni dell'ambivalenza; la sua arte di analizzare l'anima è di altissimo rango. Indiscutibilmente, Nietzsche è dotato di un fiuto eccezionale per gli avvenimenti storici, può raccogliere i segni di ciò che sta per venire e predire il futuro. Indiscutibilmente, egli è un artista dotato della sensitività di una mimosa, di una eccezionale ricchezza di idee, di una fantasia fiorente, una forza creativa da visionario; indiscutibilmente,

Nietzsche è poeta.

«Io sono il più segreto di tutti i segreti», disse Nietzsche di sé una volta. Noi comprendiamo più difficilmente Nietzsche filosofo, probabilmente proprio perché egli è il Nietzsche autentico. La dissimulazione della sua essenza è diventata per Nietzsche una passione; egli ama in modo straordinario le maschere, il travestimento, le burle. In tante «figure» egli si manifesta, in altrettante si nasconde: nessun filosofo ha forse nascosto il suo filosofare sotto tanti sofismi. Sembra che la sua cangiante, instabile essenza non possa giungere a una chiara e definita espressione, che debba rappresentare più figure. Tali figure sono lo «Spirito Libero» del tempo dello scritto *Umano, troppo umano*, Il Principe Uccel di Bosco, Zarathustra e la sua ultima identificazione: Dioniso.

Ma che cos'è questo desiderio di maschere? È solo un trucco letterario? una mistificazione per il pubblico? un metodo rimasto impunito per difendere una posizione senza tuttavia rimanervi legato? Questa tendenza di Nietzsche sorge, infine, da una mancanza di radici, da un essere sospeso sull'abisso, che vuole dare a sé e agli altri l'illusione di un fondamento? Una spiegazione psicologica non potrà mai eliminare questo enigma dell'esistenza di Nietzsche.

In una immagine fortemente simbolica Nietzsche parla del «labirinto»; l'essenza dell'uomo è per lui un labirinto, dal quale ancora nessuno è uscito, nel quale tutti gli eroi sono periti. Nietzsche stesso è l'uomo labirintico per eccellenza. Non possiamo strappargli il segreto della sua esistenza; egli si è protetto per mezzo di molti dedali, molte maschere e figure. Ma questo ha importanza? L'interpretazione di Nietzsche soffre generalmente del fatto che si cerca l'accesso all'opera passando attraverso l'uomo, che la biografia viene usata come chiave. La vita di Nietzsche è più nascosta della sua opera. Ma lo straordinario del suo destino, la sua passione e, d'altra parte, la sua esigenza messianica, il pathos inaudito, col quale egli si presenta, sbigottisce, scandalizza, turba e incanta, tutto questo invita sempre di nuovo a gettare lo sguardo sull'uomo, invece di preoccuparsi soltanto dell'opera. Nietzsche incita a scoprire se stesso.

I suoi libri sono tutti scritti come confessioni; egli come autore non rimane sullo sfondo, al contrario; in un modo quasi insopportabile parla di sé, delle sue esigenze spirituali, della sua malattia, del suo gusto. Egli pone un'arroganza senza pari nel far sì

che il lettore si occupi della persona dell'autore e contemporaneamente concluda che, in fondo, tutti i libri sono soltanto monologhi di Nietzsche con se stesso. Nietzsche usa l'impudenza di una tale pretesa nei riguardi del lettore come mezzo d'arte, come una ghiottoneria letteraria; egli si assicura un seguito proprio per il fatto che egli allontana, respinge; questo pathos aristocratico diventa eccitante ed interessante.

Nietzsche come scrittore è raffinato; ha l'istinto per l'effetto, possiede tutti i toni, tanto gli accenti sublimi, quanto le stridule fanfare; ha una spiccata sensibilità per la naturale melodia della lingua, costruisce frasi molto ampie come periodi artistici, con un crescendo, con uno slancio, ponendo ogni parola al punto giusto; e altrettanto è padrone del ritmo staccato della frase breve, concisa, che ha l'efficacia del colpo di fulmine. Ha uno stile carico della piccante elettricità delle tensioni spirituali, e allo stesso tempo si appella alle forze irrazionali dell'animo umano manipolandole con maestria. Lo stile di Nietzsche mira ad ottenere un grande effetto.

Per Nietzsche vale ciò che egli stesso dice della musica di Wagner. C'è molta gigioneria, seduzione e magia nello stile di Nietzsche. Ma c'è anche vero splendore, là dove il pensare si avvicina alla poesia. Lo splendore della lingua di Nietzsche, la sua estrema soggettività, conducono sempre a commettere di nuovo l'errore di guardare all'indietro, dall'opera all'autore, che vi si rispecchia in mille modi. E ancora un ulteriore motivo provoca il consueto atteggiamento delle interpretazioni di Nietzsche. Tranne pochissimi scritti, i libri di Nietzsche non hanno la caratteristica di opere che seguono una coerente impostazione del pensiero: sono raccolte di aforismi.

Nietzsche, al quale una malattia agli occhi impedì una lunga attività alla scrivania, ha portato l'aforisma all'altezza del capolavoro. Ma sarebbe dissennato voler spiegare soltanto con questa circostanza della sua malattia lo stile aforistico di Nietzsche e bollarlo così come fosse una virtù sorta dalla necessità. Piuttosto l'aforisma è adeguato alla mentalità di Nietzsche; esso permette la formulazione breve, audace, che rinuncia ad addurre i motivi. Il pensare di Nietzsche è, per così dire, un seguito di folgorazioni; egli non pensa nella forma faticosa dell'espressione concettuale, per lunghe catene di pensieri. Come pensatore è intuitivo, simbolico, di una inaudita forza di concretizzazione. Gli aforismi di Nietzsche sono concisi e stringati. Assomigliano a pietre levigate. E

tuttavia essi non stanno isolati, ma ineriscono l'un l'altro a formare l'autentica e specifica unità del libro.

Nietzsche è un maestro della composizione; ogni libro possiede un proprio stato d'animo, presente nascostamente in tutti gli aforismi. Ogni libro ha il suo particolare ritmo, il suo inconfondibile tono. Nessun libro di Nietzsche somiglia a un altro. Tanto più riusciamo a percepirne ritmo e tono, tanto più grande è la meraviglia per questa opera artistica. E, contemporaneamente, cresce anche il disappunto per il fatto che Nietzsche, che così tanto di sé diede ai suoi libri, indietreggiò sempre di fronte al compito di una sistematica elaborazione concettuale. Soltanto nelle opere postume troviamo abbozzi di sistemi, progetti di un itinerario del pensiero che doveva essere percorso. Proprio il suo alto rango di scrittore, la forma aforistica dei suoi libri, furono pregiudizievoli alla rappresentazione della filosofia nietzschiana,

In quelle opere d'arte che sono i suoi scritti, che miravano sempre contemporaneamente all'effetto, alla persuasione, alla seduzione estetica, fosse essa la seduzione della sfida consapevole o della smisurata esagerazione, Nietzsche ha più nascosto che manifestato la sua filosofia. Se nella sua opera si manifestasse soltanto la particolare esperienza esistenziale di un uomo sull'orlo dell'abisso, non sarebbe necessario che ci occupassimo di lui. Non sarebbe affatto una figura del destino per tutti noi. Sarebbe un individuo interessante, un grande uomo, al quale spetta una timida considerazione. Se egli però è un «filosofo», cioè uno al quale è affidato il compito di meditare la nostra essenza di uomini, se gli è affidata la verità della nostra esistenza, allora occuparci di lui è affar nostro, che lo vogliamo o no. E Nietzsche ha, nei riguardi dell'umanità moderna che noi costituiamo, questa responsabilità? Dove si colloca come pensatore?

A questa domanda noi non potremo mai dare una risposta esauriente, semplicemente immergendoci, anche profondamente, nella sua personalità, raccogliendo ogni testimonianza sulla sua vita e usando la più stringente psicologia. Soltanto ripensando la sua filosofia possiamo comprendere quale sia il posto occupato da Nietzsche nella storia dei pensatori occidentali, possiamo percepire seriamente un alito del suo problema. E anche se ci sforziamo rigorosamente e coscienziosamente di farlo, siamo in pericolo. Nietzsche è un pericolo per chiunque abbia dei rapporti con lui, non soltanto per i giovani, che, ancora insicuri, sono in balia della

sua scepsti, della sua abissale diffidenza, della sua arte di sedurre le anime. Il pericolo Nietzsche non sta soltanto nella sua essenza di incantatore di topi, nella musica della sua lingua convincente, ma molto di più nella inquietante mescolanza di filosofia e sofistica, di pensiero originario e di una diffidenza abissale del pensiero nei riguardi di se stesso. Nietzsche è il filosofo che mette in dubbio tutta la storia della filosofia occidentale, che vede nella filosofia un «movimento profondamente negativo». Egli non pensa entro i limiti della via che il pensiero dell'essere si era spianata nel lungo corso degli anni. Nietzsche dubita di questa via, dichiara guerra alla metafisica. Non, tuttavia, come dubitano della metafisica la positività della vita di tutti i giorni o quella delle scienze.

Il suo attacco alla metafisica non deriva dalla sfera pre-filosofica dell'essere, non è «naiv». Il pensiero stesso si volge in lui contro la metafisica. Nietzsche cerca, dopo 25 secoli di interpretazione metafisica dell'essere, un nuovo principio.

Nella sua lotta contro la metafisica occidentale egli le è per l'appunto ancora legato, si limita a «capovolgerla». Ma il problema che noi poniamo in questo scritto è se Nietzsche sia soltanto un metafisico alla rovescia, oppure se con lui si annunci una nuova esperienza originaria dell'essere. A questa domanda non si può rispondere in modo breve e definitivo. C'è bisogno di una lunga e approfondita riflessione, di uno studio attento delle vie del pensiero di Nietzsche, di un concentrarsi profondamente nella sua opera, e, soprattutto, alla fine, di una spiegazione con lui.

Noi cerchiamo una provvisoria *interpretazione*; cerchiamo, anzitutto, in una lettura concentrata degli scritti di Nietzsche, di ricavarne i motivi fondamentali, e, poi, solleveremo la questione di come questi motivi fondamentali stiano in rapporto a quelli della filosofia tradizionale, se in essi sia riconoscibile o no lo schema dell'interrogativo metafisico, per preparare alla fine la formulazione della domanda: quale sia la nuova esperienza nietzschiana dell'essere.

Noi cerchiamo la filosofia di Nietzsche. Essa è nascosta nei suoi scritti, nello splendore del suo linguaggio, nel potere di seduzione del suo stile, nell'isolamento dei suoi aforismi e dietro la sua affascinante personalità, che attira sempre lo sguardo su di sé. Ma per cercare la filosofia noi dobbiamo evidentemente già avere un concetto precedente di ciò che sia la filosofia. Noi non cerchiamo alla cieca e senza una direzione e nemmeno ci limitiamo a seguire

le assicurazioni dell'autore su ciò che egli indica come «filosofia». Il concetto che ci guida è la metafisica, così come ce l'ha trasmessa la nostra storia. Ma ad essa Nietzsche dichiarò guerra.

Noi veniamo dunque a trovarci nella singolare situazione che nella ricerca della filosofia di Nietzsche va smarrita proprio la guida, il filo di Arianna, che ci potrebbe guidare nel labirinto del suo pensiero. Con quale diritto parliamo di filosofia in relazione a Nietzsche, se egli rifiuta tutta la tradizione? Non si dovrebbe trovare e forgiare un'altra parola per esprimere quello che per Nietzsche è filosofia? Ma il pensiero di Nietzsche, che cancella con passione un inaudito spazio di tempo, non annulla il principio della filosofia occidentale. Nietzsche ritorna ad Eraclito. La sua lotta comincia contro gli Eleati, contro Platone e la tradizione metafisica che ne deriva. Eraclito rimane la fonte originaria della filosofia di Nietzsche.

Dopo 2.500 anni ha luogo un ritorno di Eraclito, con l'inaudita pretesa di spazzar via il lungo lavoro di pensiero compiuto nel frattempo, di indicare al genere umano una via nuova eppure antichissima, che contrasta con tutta la tradizione. Con questo suo atteggiamento nei riguardi della storia si spiega la altissima consapevolezza di Nietzsche di avere una missione, la sua sensazione di essere un fato; così egli stesso si esprime a questo proposito nell'*Ecce Homo*:

Conosco la mia sorte. Sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme — una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite.¹

2. L'equazione fondamentale essere = valore. Impostazione della «Nascita della tragedia dallo spirito della musica».

La filosofia di Nietzsche rimane dietro la maschera; nella sua opera è più nascosta che manifesta. Veramente, in un certo senso, ogni filosofia, nella sua espressione letteraria, non è semplicemente oggettiva, disponibile, accessibile a tutti, e un peculiare rapporto di tensione esiste tra la sua manifestazione, il naturale senso letterale del discorso e il pensiero filosofico.

La «filosofia» di Nietzsche, però, non mostra soltanto i segni di una tale occultezza. Essa è nascosta in un'opera che si presenta sotto diversi aspetti: è coperta dalla sua critica culturale, dalla sua psicologia, dalla sua poesia; viene contraffatta dalle maschere di Nietzsche, dai molteplici aspetti che egli assume e dai ruoli svariati che egli interpreta; viene dissolta in un'arte dello scrivere, che conosce ogni fascino e ogni attrattiva, e deformata dalla smisurata soggettività del suo autore, dal suo auto-compiacimento, tormentato e infinito.

Lo stesso Nietzsche però, che molto spesso si lascia irretire dal suo risentimento nei riguardi del pensiero, dice:

Se pensare è il tuo destino, allora onora questo destino come un dio e sacrificagli ciò che hai di migliore e di più caro.

Questo destino dell'esistenza di Nietzsche noi lo onoriamo al massimo col cercare la sua filosofia nel labirinto della sua opera. Quanto al disprezzo che Nietzsche nutre per la metafisica, è cosa da prendersi assolutamente sul serio, oppure è soltanto un arrogante pregiudizio?

Certamente la sua scepse contro la filosofia occidentale da Parmenide a Platone non è sorta da un radicalismo, che trova insufficiente l'interrogativo metafisico, che lo vuole superare perché non pone il problema dell'essere in modo sufficientemente deciso.

Il rifiuto nietzschiano della metafisica e del concetto filosofico che poggia sulla sua tradizione deriva da tutto un altro punto di vista. La metafisica non viene vista ontologicamente, bensì da un punto di vista «morale». Essa appare a Nietzsche un movimento della vita, nel quale si impadroniscono del potere alcuni «valori», che guastano, frenano, indeboliscono la vita. La metafisica viene vista come un avvenimento della vita, che Nietzsche valuta secondo il suo valore. Egli vede la metafisica nell'«ottica della vita». I pensieri dell'essere della metafisica vengono spiegati secondo il loro valore sintomatico; per esempio, la differenza tra cosa in sé e apparenza viene interpretata come espressione di un decrescente senso della vita, di una vita che non si trova più a casa nel sensibile e si inventa perciò il mondo nascosto di un «al di là» dell'apparenza. Nietzsche non esamina e giudica affatto le rappresentazioni ontologiche della tradizione metafisica stessa, egli

le considera soltanto come sintomi che denunciano le tendenze della vita. In altre parole, egli non si pone il problema dell'essere, almeno non nel modo in cui esso per lunghi secoli agitò il pensiero; il problema dell'essere viene dissimulato dal problema del valore.

Ciò che per Nietzsche era una risoluzione fondamentale, senza ripensamento, una idea dominante, con la quale egli agisce, deve per la interpretazione diventare esplicitamente un problema. Nietzsche stesso scavalca il problema ontologico del valore, e pone il suo interrogativo, la sua problematica, sul principio oscuro del fenomeno del valore. Le sue categorie, i suoi concetti di fondo, psicologici, estetici, di critica della cultura, sono comprensibili nella loro posizione di urto soltanto se la convinzione portante di Nietzsche, l'interpretazione dell'essere come «valore», viene completamente chiarita.

Per giungere a questa interpretazione, noi vogliamo richiamare alla memoria l'opera di Nietzsche in una concisa panoramica e rilevarne i motivi fondamentali.

L'opus letterario di Nietzsche è stato reso possibile soltanto da una sorprendente produttività: a breve distanza gli scritti si succedono.

Nel 1871, quando Nietzsche aveva 27 anni ed era da due anni professore di filologia classica all'Università di Basilea, apparve la sua prima opera: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, nel 1873 prima delle *Considerazioni Inattuali* e cioè *David Strauss, apostolo e scrittore*, nel 1874 *Dei vantaggi e svantaggi della storia per la vita*; al 1874 risale anche *Schopenhauer come educatore*, al 1876 *Riccardo Wagner a Bayreuth*, al 1878 *Umano, Troppo Umano*, al 1879 *Opinioni e sentenze miste*; nel 1880 *Il viandante e la sua ombra*, die poi, assieme a *Opinioni e sentenze miste*, formò il secondo volume di *Umano, troppo umano*. Nel 1881 appare *Aurora*; nel 1882 *La gaia scienza*, nel 1883-1885 lo *Zarathustra*, in quattro parti; nel 1886 pubblica *Al di là del bene e del male*, nel 1887 *La genealogia della morale*, nel 1888 *Il caso Wagner, Crepuscolo degli idoli. Anticristo. Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*. Nel 1888 seguì il crollo di Nietzsche, che lo rapì nella notte. Nietzsche produce tutta la sua voluminosa opera in meno di venti anni; la sua produzione ha carattere eruttivo. Una serie di importanti saggi è apparsa postuma; tra di essi il più importante è: *La volontà di potenza*.

Spesso si è tentato di suddividere l'opera letteraria di Nietzsche, di articolarla in periodi, per indicare un processo di evoluzione, un

movimento nel suo pensiero. Così si parla abbastanza spesso di un periodo romantico di Nietzsche, che sarebbe caratterizzato dalla *Nascita della tragedia* e dalle *Considerazioni inattuali*; a questo seguirebbe un periodo critico, disincantato, durante il quale Nietzsche si avvicinerebbe fortemente al positivismo. Con *Aurora* e *La gaia scienza* si annuncerebbe un nuovo senso dell'esistenza, un raccogliersi nel proprio intimo. Lo stato d'animo di questi libri sarebbe l'attesa. Nietzsche vivrebbe nell'Avvento, che poi troverebbe prima realizzazione nel quarto periodo dello *Zarathustra*; il quinto periodo (*AI di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*; preparerebbe l'ultima fase: *La Volontà di potenza*, opera non più poetica, ma concettuale, nella quale la filosofia di Nietzsche prenderebbe il suo aspetto definitivo. La validità di tale suddivisione in periodi, che si basa prevalentemente su concetti biografici, che rappresenta la storia della vita spirituale, è problematica. Lo schema di sviluppo non dà nessuna garanzia che ciò che è posteriore nel tempo sia anche effettivamente il più importante. Si possono verificare casi in cui un pensatore, da una altezza raggiunta, precipita di nuovo, indietreggia di fronte alla propria audacia e si umilia.

Noi vogliamo però prendere in considerazione le opere di Nietzsche senza riferimenti biografici ed esaminarne i motivi fondamentali. Cominciamo con *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*. Questo scritto è anzitutto un omaggio a Wagner, e interpreta il suo dramma musicale come opera d'arte completa, che si trova all'altezza della tragedia antica. La concezione nietzschiana della tragedia si basa su una nuova visione fondamentale della grecoità. Più tardi Nietzsche è stato duro nel giudicare questo scritto: esso gli sembrò viziato dal suo «essere al servizio del magnetismo», dalla mescolanza del suo concetto dei greci col fenomeno Wagner, che non sarebbe stato in nessun modo un «sintomo di ascesa», ma piuttosto il contrario, di decadenza.

La posteriore correzione di Nietzsche alla sua prima opera coglie un dato di fatto; il motivo fondamentale dello scritto è messo in ombra per la sua intenzione elogiativa delle opere di Wagner, e degradato così a semplice introduzione. Il problema vero è la definizione nietzschiana dell'essenza del tragico. Non importa se egli traccia correttamente l'immagine della tragedia antica, oppure no: nel modo in cui vede la tragedia dei greci. Nietzsche esprime per la prima volta un motivo centrale della sua

filosofia. E questo motivo formula in una categoria estetica.

Nei fenomeno del tragico egli scorge la vera natura della realtà; il tema estetico raggiunge per lui il rango di un principio ontologico fondamentale; l'arte, la poesia tragica diventa per lui la chiave, che spiega l'es senza del mondo. L'arte diventa l'*Organon* della filosofia, viene considerata la più importante via effettiva di accesso all'essere, la comprensione originaria, alla quale segue il concetto; insomma, la comprensione filosofica acquista originarietà, se si affida alla più profonda chiarezza dell'arte, se ripensa ciò che l'arte sperimenta creativamente.

Se Nietzsche si tiene sulla traccia della concezione dell'essere che avevano i greci, secondo la quale il bello è un modo dell'essere, non si giunge, tuttavia, con lui, a un giudizio ontologico sul fenomeno dell'estetico; piuttosto, all'opposto: Nietzsche formula i suoi giudizi fondamentali sull'essere con le categorie dell'estetica. Questo dà alla *Nascita della tragedia* un carattere romantico. Nietzsche la chiama «metafisica dell'artista». Il fenomeno dell'arte viene posto al centro; con esso e a partire da esso viene spiegato il mondo. L'arte non vale soltanto, come dice Nietzsche, «come la vera e propria attività metafisica dell'uomo», ma in essa avviene anzitutto l'illuminazione metafisica dell'Ente nel tutto. Soltanto con l'occhio dell'arte il pensatore riesce a vedere nel cuore del mondo. Ma è essenzialmente l'arte tragica, la tragedia antica, che ha questa capacità di penetrazione; l'effettiva essenza dell'arte viene attribuita da Nietzsche al tragico. L'arte tragica riconosce la tragica essenza del mondo.

Il tragico è per Nietzsche la prima formula fondamentale per la sua conoscenza dell'essere. La realtà è per lui il contrasto degli opposti primordiali. Per questo pathos tragico Nietzsche si pone già all'inizio del suo cammino filosofico in un contrasto insanabile col cristianesimo. L'insegnamento cristiano, al quale appartiene essenzialmente l'idea della redenzione, è in contraddizione non soltanto con gli istinti di Nietzsche, ma col suo sentimento fondamentale, con la disposizione fondamentale della sua vita e con la sua conoscenza della realtà. In un mondo tragico non c'è alcuna redenzione, intesa come salvezza di un Ente finito nella sua limitatezza: in esso c'è soltanto l'inesorabile legge della fine di tutto ciò che è emerso dal fondo dell'essere nell'esistenza individuata, di ciò che si è strappato all'agitata vita fluttuante del tutto: nella visione tragica del mondo vita e morte, ascesa e

decadenza di ciò che ha fine sono intrecciate l'una con l'altra. Il pathos tragico non è un pessimismo passivo; è una scoperta che tiene Nietzsche sospeso e lo libera dall'eredità di Schopenhauer. Il sentimento tragico della vita è piuttosto un'accettazione della vita, un'esaltante adesione, sia pure all'orribile e allo spaventoso, alla morte e al decadimento; ma sarebbe errato se si volesse interpretarlo come una attitudine eroica, come un infinito coraggio. La tragica affermazione del decadimento, anche della propria esistenza, è radicata nella fondamentale consapevolezza che tutte le figure finite sono soltanto onde momentanee nell'immensa marea della vita, che la decadenza degli Enti che hanno una fine non è un puro e semplice annullamento, ma il ritorno alla sostanza della vita, dalla quale è derivato ogni singolo; il pathos tragico vive della coscienza che «tutto è uno», vita e morte sono strettamente congiunti e in un misterioso circolo vizioso; dove una cosa sale, un'altra deve scendere; figure si formano, mentre altre vanno in frantumi; dove una cosa esce alla luce, un'altra deve sprofondare nella notte; ma luce e notte, figure e ombre dell'Ade, ascesa e decadenza, sono soltanto aspetti della stessa onda di vita; la via verso l'alto e verso il basso, è detto in Eraclito, è una sola e la stessa. Il pathos tragico conosce l'identità di Ade e di Dioniso. Nella tragedia dei greci Nietzsche scopre il contrasto tra la forma e l'amorfo flusso della vita, tra PÉRAS e APEIRON; tra l'essere finito, che, votato all'annullamento, ritorna al principio infinito e il principio stesso, che produce da sé sempre nuove forme; questo contrasto egli lo chiama la contrapposizione dell'Apollineo e del Dionisiaco.

Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche tratta questa distinzione come fosse una opposizione reale, come se l'apollineo stesse da una parte e il dionisiaco dall'altra. Col procedere del suo pensiero, però, questa opposizione iniziale si radicalizza in un integrarsi dell'apollineo stesso nel dionisiaco. È la stessa vita infinita a costruire, a formare, a fissare delle figure e a distruggerle nuovamente. Alla fine, Nietzsche giunge a concepire l'apollineo stesso come un momento del dionisiaco. In uno sguardo retrospettivo alla *Nascita della tragedia* dell'anno 1888, nell'*Ecce Homo*, Nietzsche interpreta come determinante del suo primo scritto la scoperta del «meraviglioso fenomeno del dionisiaco». Noi vi troviamo questa frase significativa:

Avevo scoperto l'unico paragone e riscontro della mia più intima esperienza che aveva la storia²

Si tratta soltanto della più «intima» esperienza esistenziale dell'uomo Nietzsche? La sua eccentricità si trova autenticata in un lontano passato storico? Oppure si tratta di una nuova esperienza dell'Essere, che si fa strada in Nietzsche? Anzitutto deve essere chiaro quale peso, quale importanza, quale valore abbia questa «più intima» esperienza nietzschiana. Egli la esprime in forma di teoria artistica, la quale, a sua volta, ha la forma di una psicologia dell'arte, di una analisi psicologica di quegli impulsi artistici in lotta l'uno con l'altro, che concorrono all'unità del capolavoro tragico.

I valori estetici, è detto più avanti nell'*Ecce homo*, sono gli unici che vengono riconosciuti nella *Nascita della tragedia*.³

Ci si può porre la seguente domanda: non ha Nietzsche, con la sua formulazione estetico-psicologica, falsato il suo problema filosofico in modo ancora più serio che col suo «wagnerismo»? Infatti; ma questo non è un errore che gli potrebbe venir rinfacciato. L'equazione fondamentale «essere-valore» è tema specifico della sua filosofia, cosa da cui non si può prescindere senza appunto annullare tutto Nietzsche. È il suo presupposto operativo fondamentale. Forse tutto il filosofare umano è lacunoso; tutte le immagini fondamentali delle quali noi facciamo uso e con le quali operiamo rimangono oscure.

In un *Tentativo di autocritica*, abbozzato nel 1886, e nell'*Ecce homo* Nietzsche interpreta se stesso, rifiuta tutto il wagnerismo, dà la massima importanza alla scoperta del dionisiaco e del fenomeno opposto. Il fenomeno opposto non è più l'apollineo, che egli ha completamente compreso nel concetto del dionisiaco; il contrasto tra Dioniso e Apollo è ora concepito come unità omogenea; il fenomeno opposto alla visione tragica del mondo, al penetrare nel cuore del mondo, è il Socratismo, l'origine del dominio della «logica», della ragionevolezza discorsiva, che non ha più occhi per la vita che fluttua dietro a tutte le forme e le forgia e le distrugge.

«Che cosa significa, chiede Nietzsche, il mito tragico proprio per i greci del periodo migliore, più forte e più valoroso? E lo straordinario fenomeno del dionisiaco? da esso nacque la tragedia?

e, d'altro lato, ciò di cui morì la tragedia, il socratismo della morale, la dialettica, la sobrietà e serenità dell'uomo teoretico? Non potrebbe proprio questo socratismo essere un segno della decadenza, della stanchezza, della malattia degli istinti che si liberano anarchicamente?»⁴

Nel socratismo, come in precedenza nel pathos tragico, Nietzsche coglie una posizione umana fondamentale, quel tipo di rapporto con l'Ente che si chiama «scienza». Nella *Nascita della tragedia*, guardandola retrospettivamente, a distanza di quindici anni, Nietzsche pone la *scienza come problema*.

Ciò che allora riuscì a concepire, qualcosa di terribile e pericoloso, un problema con le corna, non necessariamente proprio un toro, ad ogni modo un problema «nuovo»: oggi direi che era il problema stesso della scienza, la scienza concepita per la prima volta come problematica e precaria.⁵

Ma questa problematicità della scienza non potrà porsi sul suo stesso terreno, non significa un problema che esiste all'interno della scienza stessa. Per Nietzsche la scienza nel suo insieme, con tutti i suoi problemi, è precaria, è problematica e sospetta, se viene confrontata con tutto un altro genere di verità: con la verità della tragedia, con quella verità che intuisce tutti gli aspetti e le figure di primo piano secondo il gioco di creazione e distruzione della vita, che Nietzsche battezzò col nome di Dioniso. La scienza è vista così per Nietzsche attraverso l'ottica dell'arte, l'arte attraverso quella della vita.

Con il titolo «Ottica della Vita» viene accennato un motivo che si ritrova in tutta l'opera di Nietzsche. Esso diventa comprensibile soltanto se il concetto della vita rimane orientato verso l'esperienza e la luminosità tragica, verso la comprensione tragica dell'essere, cioè verso la conoscenza della nullità di ogni Ente finito e dell'inesauribilità del principio dionisiaco del mondo.

Nietzsche stesso ha troppo spesso nascosto la sua profonda e abissale idea della vita, soprattutto per motivi polemici, dietro concetti piattamente biologici. Le sue allusioni a Darwin non sono da prendersi sul serio. Non si può comprendere la sua idea della «vita», se non si conosce il suo concetto-chiave del «tragico», in quanto opposizione di Apollo e Dioniso come principali forze della realtà del mondo. Sebbene Nietzsche operi anche con le categorie

estetiche e psicologiche, e ancora nel 1888 dica a proposito della *Nascita della tragedia* che essa dava «la prima psicologia» del fenomeno dionisiaco, che era un ponte per giungere alla psicologia del poeta tragico, dobbiamo riconoscere che in fondo si tratta di qualcos'altro, cioè dell'originaria esperienza dell'essere da parte di Nietzsche, della sua ontologia, soltanto nascosta dalla psicologia e dalla teoria dell'arte.

Nell'*Ecce homo* egli si definisce il primo filosofo tragico e si rifà — scavalcando secoli di metafisica e di scienza — alla sua parentela con Eraclito:

Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in pathos filosofico: manca la *saggezza tragica* — ne ho cercato invano un qualche segno perfino nei *grandi* Greci della filosofia, quelli dei due secoli *prima* di Socrate. Mi è rimasto un dubbio per *Eraclito*, nella vicinanza del quale sento più calore e mi sento di miglior umore che ovunque altrove. L'affermazione del flusso e dell'*annientare*, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sí al contrasto e alla guerra, il *divenire*, col rifiuto radicale persino del concetto di *essere* — in questo io debbo riconoscere quanto di più affine a me sotto ogni aspetto sia mai stato pensato *finora*.⁶

3. Psicologia dell'arte e arte come conoscenza del mondo.

L'impostazione particolare di Nietzsche — all'inizio della sua strada — è caratterizzata da un problema estetico - psicologico. Poiché Nietzsche rinuncia, anzi: deve rinunciare ai mezzi e ai metodi della filosofia classica, a causa della sua profondamente sentita estraneità nei riguardi della tradizione dell'idea della metafisica, il suo filosofare si nasconde nell'estetica e nella psicologia. Nietzsche conserverà questa maschera per lungo tempo. E, viceversa, poiché tutti i concetti estetico-psicologici, che Nietzsche usa, palpitano dell'energia di un problema filosofico, essi sono eccessivamente sovraccarichi, equivocabili. «Sotto il cappuccio dell'erudito», disse quindici anni più tardi Nietzsche, «sotto la difficoltà e la noia dialettica del tedesco, addirittura sotto le brutte maniere del wagneriano» si era «nascosto il discepolo di un Dio ancora sconosciuto, un'anima mistica e quasi menadica; avrebbe dovuto cantare, questa nuova anima, e non parlare!

Peccato che io non osassi dire da poeta ciò che allora avevo da dire: forse allora avrei potuto!...»⁷

La *Nascita della tragedia* mostra un singolare carattere metodico di difficile comprensione: un'idea filosofica fondamentale si nasconde in estetica psicologheggiante e trasforma contemporaneamente l'estetica nell'Organon della filosofia. Nietzsche vede il mondo come un gioco tragico. Vedendo tragicamente l'essenza del mondo, egli scopre l'opera d'arte della tragedia proprio come la «chiave» che schiude, che rende possibile la vera comprensione. La teoria artistica della tragedia antica svela così l'essenza dell'essere in generale. Nell'avvenimento artistico della «nascita della tragedia dallo spirito della musica» si rispecchia l'avvenimento ancestrale della nascita del mondo dal caotico elemento originario, del mondo umanamente disposto e scomposto in una molteplicità di «figure».

Il «tragico» viene inteso come principio cosmico. Mentre abbozza una teoria sulla genesi della tragedia attica, Nietzsche scopre la sua «esperienza più intima»; egli vede se stesso nei greci e da questi interpreta se stesso. Nei greci dell'età tragica egli riconosce se stesso: non la sua persona, ma il suo modo di concepire il mondo. L'opposizione che lo scritto nietzschiano incontrò da parte dei filologi classici — infatti addirittura un filologo del valore di Wilamowitz-Moellendorf condusse un accanito attacco contro lo scritto, al quale egli rinfacciava «genialità sognata e sfacciataggine, ignoranza e mancanza di amore per la verità» — questa opposizione, alla quale non sono da negare delle giuste ragioni, poggia sul malinteso provocato dallo stesso Nietzsche, che si trattasse di un problema filologico: questo scritto veniva presentato su un piano del tutto diverso da quello sul quale era stato pensato. Esso apparve come problema estetico, psicologico, filologico, mentre in fondo era il primo incerto tentativo da parte di Nietzsche di esprimere la sua concezione filosofica del mondo. Questa inadeguatezza, che già caratterizza la prima opera di Nietzsche, rimane, in un certo senso, anche se con notevoli trasformazioni, un tratto fondamentale di tutta la sua produzione. Ciò dà alle sue opere un'eccitante ambiguità, le avvolge nel mistero, e conferisce loro una incommensurabile profondità. Anche se questo spirito orgoglioso, che rispecchia se stesso, dà ad intendere, con un sorriso da augure, di tenersi volutamente nascosto e di avere ancora molte frecce al suo arco,

se anche lascia capire che l'«inadeguatezza» è in qualche modo voluta, perché egli si rivolge a quelli che hanno orecchie per sentire e che sanno leggere anche tra le righe, tutto ciò non è abbastanza convincente. Poiché non aveva rielaborato la storia del pensiero della metafisica, e tuttavia la negava e la doveva negare in seguito alla sua nuova esperienza fondamentale; di più, poiché, a causa della sua identificazione del concetto con il «logico», l'«astratto», il «non vivo», non seppe dare al suo nuovo pensiero l'adeguata sistematicità, egli fu inevitabilmente e forzatamente, allontanato dal terreno che gli era proprio e dovette dare alla sua filosofia la veste di una teoria artistica.

La prima opera di Nietzsche mostra, con una chiarezza conclusiva, le proprietà caratteristiche del suo pensiero. All'inizio in Nietzsche c'è sempre l'intuizione. Nella *Nascita della tragedia* i pensieri fondamentali dell'essere vengono espressi fin dall'inizio in forma di tesi; vengono presentati, affermati, e ricevono una specie di conferma proprio attraverso l'intensità luminosa con la quale essi penetrano le cose; alla loro luce i fenomeni diventano comprensibili; sono lo schema abbozzato, la struttura di fondo delle cose. Intuizione per lui è il penetrare fulmineo dello sguardo nell'essere stesso, è divinazione. Le sue conoscenze fondamentali hanno sempre la forma di illuminazioni. Con ciò non si esprime alcuna valutazione negativa. Nietzsche rimane estraneo alla speculazione, il suo pensiero scaturisce da una esperienza fondamentale poetica e in un certo senso simbolica. Nietzsche rimane nella sfera della poesia e del pensiero, o piuttosto è dilaniato dal loro antagonismo. Affini, però, sono la sua divinazione mistica e il pensiero speculativo, in quanto essa, come quello, «precede» il fenomeno da chiarire.

Questa «precedenza» appare molto chiaramente nella prima opera di Nietzsche. Ciò che sembra un preludio è l'essenza del saggio. Nietzsche comincia con l'affermare che è un vantaggio per la «scienza estetica» giungere all'«immediata sicurezza dell'idea», che lo sviluppo progressivo dell'arte è legato al dualismo dell'apollineo e del dionisiaco, come la procreazione alla duplicità dei sessi. Già nella prima frase troviamo tutti gli elementi trattati. Nietzsche pretende di formulare un principio di conoscenza della scienza estetica. L'estetica appare così come l'orizzonte della sua impostazione problematica. Inoltre, egli esige per la sua conoscenza la «immediata sicurezza dell'idea»; proclama

l'intuizione divinatoria, e la esprime subito in una forma mitica. Il simbolo mitico viene preso a prestito dai greci, i quali, come egli dice,

rendono percettibile il profondo insegnamento segreto della loro concezione dell'arte, non in concetti, ma nelle figure energiche e chiare del mondo dei loro dei.⁸

Vengono focalizzate ora le dottrine segrete dell'arte antica, cioè la presunta teoria artistica viene allargata fino a diventare l'interpretazione della comprensione del mondo, che diventa manifesta nell'arte greca. L'opera d'arte antica diventa la chiave di una antica visione del mondo. L'Apollineo e il Dionisiaco si mostrano anzitutto sotto l'aspetto dell'istinto artistico degli Elleni. Apollo simboleggia l'inclinazione plastica: egli è il dio della chiarezza, della luce, della misura, della forma, della bella disposizione; Dioniso, invece, simboleggia il dio del caotico-smisurato, goffo, dello scrosciante flusso di vita, del furore sessuale, il dio della notte, in contrasto al plastico Apollo, il dio della musica, ma non di quella rigorosa, frenata, che è soltanto una «architettura dorica in suoni», ma piuttosto della musica seducente, eccitante, che genera tutte le passioni. Apollo e Dioniso vengono dunque dapprima presi soltanto come metafore per significare impulsi artistici contrapposti l'uno all'altro in Grecia, come l'antagonismo tra forma e musica. Come spiegazione del contrasto di questi impulsi dell'arte, Nietzsche porta un dissidio «fisiologico» proprio della vita umana; passa alla Psicologia. Nel sogno e nell'ebbrezza ritorna l'antagonismo. Il sogno è in un certo senso l'inconsapevole capacità che ha l'uomo di creare immagini.

La bella parvenza dei mondi di sogno, nella creazione dei quali ogni uomo è artista completo, è la premessa di ogni arte figurativa...⁹

Il sogno crea il mondo dell'immagine, lo scenario delle forme, delle figure; produce per incantesimo il bello splendore e dona all'anima la beatitudine del vedere con precisione, con esattezza; il sogno, per quanto arbitrariamente esso possa procedere, produce immagini, sempre nuove immagini, è una forza plastica, è una visione creativa. Apollo, dice Nietzsche, sarebbe stato concepito dai Greci proprio come questa forza che crea il mondo delle

immagini, che si mostra nel sogno dell'uomo, ma che però è una forza ancora più potente: e qui, direttamente dall'interpretazione psicologica del sogno, Nietzsche fa un salto: Apollo crea non soltanto il mondo delle forme del sogno umano, ma crea anche il mondo delle immagini di ciò che l'uomo generalmente intende per il reale. Apollo, dice Nietzsche, Apollo, il dio degli scultori, sarebbe

la meravigliosa immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parlano tutto il piacere e la saggezza della parvenza, insieme alla sua bellezza.¹⁰

Come si deve intendere tutto questo? Il *principium individuationis* è la causa della divisione di tutto ciò che è nella singolarità; le cose esistono nello spazio e nel tempo; esse vi sono radunate, ma proprio per il fatto che esse sono divise l'una dall'altra: dove finisce l'una comincia l'altra; spazio e tempo uniscono e dividono contemporaneamente; ciò che noi generalmente chiamiamo la cosa o l'Ente, è una incalcolabile molteplicità del distinto, del separato, e tuttavia raccolto insieme nell'unità di spazio e di tempo. Questa visione del mondo, che intende la separazione dell'ente, la sua molteplicità e il suo smembramento, è — come Nietzsche pensa, rifacendosi a Schopenhauer — prigioniera dell'apparenza, senza saperlo, ingannata dal velo di Maja; questa apparenza è il mondo apparente, che ci viene incontro soltanto nelle forme soggettive di spazio e di tempo. Il mondo, in quanto è reale, in quanto è «la cosa in sé», non è affatto spezzettato nella molteplicità, esso è una vita indifferenziata, un unico flusso. La molteplicità dell'Ente è apparenza, è puro fenomeno, in realtà tutto è uno. È di grandissima importanza tenere presente il punto di partenza di Nietzsche nella concezione di Schopenhauer, nella sua distinzione di cosa in sé e fenomeno, volontà e rappresentazione. In una formulazione psicologica questa distinzione ritorna come la distinzione tra sogno ed ebbrezza, di cui abbiamo appena parlato.

Proprio per lo stupefacente balzo che Nietzsche fa all'inizio della *Nascita della tragedia* dal sogno umano al sogno dell'essere originario — nell'elevare dunque una scoperta psicologica, una psicologia dell'impulso artistico dell'uomo, a principio cosmico — egli segue le orme di Schopenhauer, lo cita come testimone della

sua concezione. Ciò che inizialmente era una inclinazione umana, diventa una forza dell'essere. Nietzsche pensa qui in forma analogica: al sogno umano creatore di immagini è analoga quella forza dell'essere, che crea forme e figure, alla quale egli dà il nome di Apollo. Questa forza della bella apparenza è creatrice del mondo delle immagini; l'individuazione, la differenziazione è una fallace immagine apollinea. Con ciò la psicologia si trasforma in una strana metafisica. Lo stesso vale anche per l'ebbrezza; dapprima essa viene presa in considerazione come qualcosa di umano, come quella condizione estatica, nella quale tutti i limiti sembrano cadere, e abbiamo la sensazione di uscire da noi stessi, di divenire una cosa sola col tutto, di sfociare nel mare infinito, di affondare. Ma tutto questo in Nietzsche si trasforma subito in principio cosmico

L'uomo non è più artista, è diventato opera d'arte: la potenza artistica di tutta la natura, per il più alto rapimento estatico dell'Uno Originario, si rivela qui nei brividi dell'ebbrezza.¹¹

L'ebbrezza è la marea cosmica, un delirio bacchico, che spezza tutte le forme, strappa, risucchia, annulla tutto ciò che è finito e isolato — il grande slancio vitale. La nascita della tragedia è intatti una metafisica dell'artista, una spiegazione del Tutto Cosmico sul filo conduttore dell'arte; nell'arte emergono contemporaneamente entrambe le forze fondamentali dello stesso essere, che si combattono a vicenda. L'arte stessa diventa un simbolo. Come una visione unica grandiosamente chiusa in se stessa, la metafisica dell'Arte nietzschiana ci viene incontro proprio all'inizio del libro, compiuta nei suoi tratti fondamentali. Nietzsche non fa alcun tentativo di mostrare la via attraverso la quale egli giunse alle sue teorie; in nessun luogo riflette sulla ragione o sul torto della sua principale concezione ontologica. Ci si meraviglia della sua fedeltà acritica nei riguardi di Schopenhauer. Uno spirito così critico e malfidente come Nietzsche si mostra di una stupefacente ingenuità nel campo del pensiero ontologico e dell'immagine fondamentale dell'essere. Nietzsche non misura né soppesa la distinzione fondamentale di Schopenhauer tra mondo come volontà e mondo come rappresentazione; non ha nessuna unità di misura per farlo. Egli stesso non pensa speculativamente. Ma egli riempie l'edificio schopenhaueriano di una incredibile vita, evoca simboli mitici e

spiega alla loro luce l'arte greca come una chiave capace di dischiudere l'essenza del mondo.

Nietzsche dà inoltre una descrizione dello sviluppo della cultura greca, che sta sotto l'egida delle grandi forze dell'arte. L'apollineo si contrappone a tutto il dionisiaco e viceversa, un'inimicizia è posta tra queste forze contrastanti: si sopprimono e si combattono l'una con l'altra: ma — e questo è un profondo giudizio di Nietzsche — l'una non potrebbe esistere senza l'altra: la loro lotta, la loro discordia è anche in certo senso un accordo, esse sono unite come i combattenti; il mondo culturale apollineo dei greci, il fatto che abbia scelto e voluto la misura, poggia sulla base sempre viva, soltanto frenata, della smisuratezza titanica; il dionisiaco è il sottosuolo, sul quale posa il mondo luminoso; la montagna incantata dell'Olimpo ha le sue radici nel Tartaro. Dietro il mondo della bella apparenza sta la Medusa.

Il Greco conobbe e provò gli spaventi e le atrocità dell'esistenza: per poter puramente sopravvivere, dovette contrapporre ad essi quella splendente orazione di sogno che erano gli Olimpici.¹²

Ma Apollo non può vivere senza Dioniso; Nietzsche contrappone Omero, in quanto poeta ingenuo, in quanto sognatore del grande sogno apollineo degli dei olimpici, ad Archiloco. La lirica di Archiloco non avrebbe niente a che fare con la «soggettività»; questo sarebbe un concetto «più moderno», che qui non è stato assolutamente espresso. La lirica sarebbe originariamente l'elemento musicale dell'arte, l'elemento dionisiaco contrapposto alla figuratività epica. Nella lirica Nietzsche vede un suono che proviene dalla profondità del mondo che esiste dietro a ogni fenomeno.

Proprio nella musica e nella lirica risulterebbe chiaro «chi» sia il vero soggetto dell'arte: non l'uomo che crede di praticarla, ma il principio dell'universo stesso, che agisce attraverso l'uomo e lo fa depositario della sua tendenza; il principio stesso del mondo cercherebbe «redenzione» dall'ebbra irrequietezza, dalla avidità, dal dolore della «volontà» senza pace, proprio nell'illusione della bella apparenza, nell'apparente eternità della forma, nella stabilità della figura, nella misurata struttura delle cose. In verità, l'attività artistica dell'uomo sarebbe gioco, nel quale noi siamo soltanto le comparse, figure apparenti anch'esse. L'arte, nel suo vero

significato metafisico, sarebbe, considerata dal punto di vista dell'uomo, una «commedia dell'arte».

Perché questo deve anzitutto esserci chiaro, per nostra umiliazione *ed* elevazione: tutta la commedia dell'arte non viene rappresentata affatto per noi, a scopo di migliorarci od educarci; tanto meno noi siamo i veri creatori di quel mondo dell'arte...; con ciò tutta la nostra conoscenza dell'arte è in fondo puramente illusoria, poiché noi non siamo una cosa sola e identica con quell'essere, che come unico autore e spettatore di quella commedia dell'arte, ne trae un godimento eterno.¹³

Con questa concezione Nietzsche rovescia la sua tesi iniziale. Egli era partito dagli impulsi artistici dell'uomo, per porre, analogicamente, le forze esistenziali del sogno e dell'ebbrezza, Apollo e Dioniso, come principi cosmici; ciò che lì era filo conduttore, viene ora reinterpretato attraverso le scoperte compiute seguendo questo filo. Partendo dagli impulsi artistici dell'uomo, Nietzsche giunse ad entrambi i principi metafisici del mondo — e ora spiega la stessa arte umana come avvenimento cosmico. Attraverso l'uomo e nell'uomo, nella misura in cui egli si apra nell'arte alle forze cosmiche fondamentali di Dioniso e Apollo, si compie un avvenimento cosmico.

Nietzsche usa a questo proposito il concetto della «redenzione» e della «giustificazione»; questi concetti ci sono stati tramandati dalla fede cristiana. In una visione tragica del mondo non può esserci alcuna redenzione. Nietzsche dà un significato diverso al concetto di redenzione e giustificazione; lo usa come avvenimento che fa parte del mondo, che gli è costitutivo: il principio dionisiaco primordiale si immerge continuamente nell'apparenza, e attraverso il fenomeno dell'arte riesplode luminoso nell'apparizione. Il mondo dei fenomeni è come il bel sogno, che l'essenza del mondo sogna: la forma eterna, la bellezza della figura forgiata, lo splendore luminoso della grande scena, sulla quale le molte cose escono all'aperto dello spazio e del tempo. Questa schiarita nella notte profonda è l'elemento «redentore»:

perché l'esistenza e il mondo sono giustificati eternamente soltanto come fenomeno estetico.¹⁴

Come un impulso oscuro si redime nell'immagine, come la nostalgia indistinta diventa attuale sulla scena del mondo delle

forme, come la felicità del sogno soddisfa, così, per Nietzsche, l'arte trasfigura l'asprezza, la difficoltà, l'assurdità e la profondità dell'esistenza.

Nietzsche però non si ferma al rapporto di opposizione di entrambi i principi distinti dell'arte e del mondo; egli rimanda non soltanto al loro intrecciarsi, secondo il quale ciascuno di essi esige l'altro, ne costituisce il presupposto e il contrario; Nietzsche cerca la più alta unione e compenetrazione del dionisiaco e dell'apollineo, e la trova nell'antica tragedia. Questa per lui non è una forma dell'arte, che sorga dalla bella apparenza e in essa si perda, ma — detto paradossalmente — la rappresentazione apollinea del dionisiaco stesso; l'apparenza del bello è qui scossa da una corrente che proviene da quelle profondità che essa copriva; nella luce si aggirano come fantasmi le ombre della notte; il «fenomeno» lascia in un certo senso trasparire l'essere che gli sta dietro; il fenomeno viene riconosciuto «come tale» e contemporaneamente intuito; dietro alla bella immagine si mostra l'onda che la affonda. Nella tragedia coesistono entrambi: l'abisso dell'Uno Originario che si manifesta soltanto nella musica e il luminoso mondo di sogno delle figure, uniti, l'uno dentro l'altro; Apollo e Dioniso formano un legame di «fratellanza». Come Nietzsche dice:

Dioniso parla la lingua di Apollo, ma Apollo parla in definitiva quella di Dioniso.¹⁵

La tragedia era musica e forma, sogno ed ebbrezza, figura e caos, luce e notte, fenomeno ed essenza, più precisamente: il lasciar apparire l'essenza del mondo. Partendo dalla concezione della tragedia come opera d'arte apollineo-dionisiaca, Nietzsche sviluppa poi una teoria dello sviluppo storico della tragedia attica. Egli pone come elemento primordiale la musica, che egli crede di trovare nel canto corale. Dalla musica del coro sorge la visione della scena drammatica, che avrebbe avuto come esclusivo argomento sempre e soltanto i dolori di Dioniso. Edipo e Prometeo sono le maschere del Dio. Tutte le tragedie, secondo la convinzione di Nietzsche, facevano conoscere l'insegnamento dei misteri: cioè

la comprensione fondamentale dell'Unità di tutto ciò che c'è; l'idea dell'individuazione come principio fondamentale del male; l'arte come la

gioiosa speranza che si possa rompere l'incantesimo dell'individuazione, come il presentimento di una unità ripristinata.¹⁶

Come sempre le teorie di Nietzsche sullo sviluppo della poesia tragica possono essere discutibili e non venir riconosciute da una filologia ufficiale, come possono anche essere problematiche la sua interpretazione del coro e la sua identificazione dell'opera wagneriana con la tragedia greca; del resto può suscitare dubbi anche la sua psicologia sul rapporto associativo di musica e forma; ma tutto ciò ha una importanza secondaria. Nella sua teoria della tragedia Nietzsche dà una interpretazione del mondo, enuncia la struttura fondamentale dell'essere in generale.

Ciò che rende così poco chiara la *Nascita della tragedia* è non solo l'oscurità dei metodi, il procedimento analogico come mezzo di conoscenza, ma soprattutto la indeterminatezza nella quale rimane il concetto nietzschiano del principio dionisiaco. L'apollineo, il *principium individuationis*, è, nel suo significato, più facilmente afferrabile, poiché noi appunto viviamo nel mondo in cui le cose e noi stessi siamo divisi. Ma quello che deve stare alla base di questo mondo che si mostra, mondo dai molti Enti, cioè l'essere che sta dietro al fenomeno, ciò rimane stranamente nebuloso. Per questo Nietzsche prende a prestito da Schopenhauer il termine «volontà», così come da lui prende la struttura della distinzione tra essere (cosa in sé) e fenomeno. Egli si rivolge al principio originario con sempre nuove forme e metafore: parla di nucleo dell'esistenza, di madri dell'essere, di Uno Originario, e di Uno Vivente. La dimensione del Dioniso è presagita «misticamente» prima che concepita — essa ha quasi il carattere incerto di un «Mondo che sta dietro», al di là dell'apparenza. E così Nietzsche poté dire nello *Zarathustra* (alludendo alla *Nascita della tragedia*):

Un tempo anche Zarathustra gettò la sua illusione al di là dell'uomo, come tutti quelli che abitano un mondo dietro il mondo. Il mondo mi sembrò allora l'opera di un dio sofferente e torturato. Un sogno mi sembrò allora il mondo, e l'invenzione poetica di un Dio; fumo variopinto davanti agli occhi di un essere divinamente insoddisfatto.¹⁷

4. *Il «socratismo» come antagonista della saggezza tragica. «Della verità e menzogna in senso extra-morale».*

La *Nascita della tragedia* è un libro singolare: un pensatore dice la sua prima parola dando una dubbia spiegazione filologica degli elementi stilistici della tragedia attica, secondo una nuova visione della grecità. Egli la dà in termini psicologici: elevando al cosmico i concetti psicologici, proclamando sul terreno della filosofia di Schopenhauer un senso della vita contrastante, volendo comprendere un avvenimento contemporaneo con lo sguardo rivolto all'indietro verso il più antico passato, interpretando cioè Richard Wagner alla luce degli antichi greci. Il libro pretende troppe cose contemporaneamente, è in un certo senso sovraccarico. Ma ha poco spazio proprio per la sua disposizione più interiore. È come se Nietzsche non potesse ancora dire direttamente che cosa lo agita. Perciò ha bisogno di vie indirette. Comunque sia, la prima opera di Nietzsche ha il carattere di un geroglifico, dice e non dice, spiega e tace. Filosofia è per lui saggezza tragica; lo sguardo che coglie l'essenza nella lotta ancestrale dei principi antagonisti di Dioniso e Apollo; conoscere il conflitto tra il principio di vita senza forma che tutto genera e tutto avvolge e il regno luminoso delle figure definite; oppure, volto altrimenti: sguardo gettato sull'eterno contrasto tra unicità e Individuazione, tra cosa in sé e fenomeno, tra ebbrezza e sogno. Per lui è tragica la scissione del Tutto dell'Essere nell'opposizione della notte, dove tutto è uno, e del giorno, dove tutto appare diviso.

L'antichissimo motivo della lotta tra notte e giorno domina la concezione fondamentale di Nietzsche; e quando egli, più tardi, mette la sua profezia in bocca a Zarathustra, non è solo perché questo Persiano ha ritrattato per primo il dualismo morale, che egli aveva portato nel mondo; lo Zarathustra di Nietzsche rimane fedele al motivo originario persiano della lotta tra notte e giorno proprio con la sua tragica, dionisiaca saggezza.

Nella *Nascita della tragedia* l'arte è diventata *Organon* della filosofia; l'arte non è soltanto il tema dell'interpretazione, ne è anche il mezzo e il metodo; la spiegazione nietzschiana della tragedia fa già uso di intelligenza tragica del mondo. Egli pratica l'ottica dell'arte. Con quest'ottica egli vede anche il nemico e l'avversario della tragedia: la ragionevolezza socratica, di cui, come egli dice, la tragedia greca morì. Con Socrate, l'epoca tragica giunge alla fine; comincia l'epoca della ragione e dell'uomo teoretico. Si tratta* secondo l'opinione di Nietzsche, di una enorme perdita per il mondo; l'esistenza perde, per così dire, l'apertura

verso quella parte della vita rappresentata dalla notte, perde il sapere mitico circa l'unità di vita e morte, perde la tensione tra i poli opposti dell'individuazione, verso il principio vitale unito all'origine, diventa piatta, limitata dal fenomeno, diventa «illuminata». Socrate rappresenta per Nietzsche quella figura di importanza storica dell'illuminismo greco, nella quale l'esistenza greca perdettesse non soltanto la sua splendida sicurezza istintiva, ma più propriamente ancora il suo principio vitale, la sua profondità mitica.

Lo sguardo di Nietzsche e la sua vista acutissima per le cose essenziali riconoscono nella figura di Socrate una cesura di altissimo significato storico. Ma l'interpretazione rimane sul piano psicologico. Forse Nietzsche presentiva che qui si trattava di un *mutamento della concezione dell'essere*, che, con la sofistica e il suo antagonista Socrate, incominciava nel pensiero occidentale la svolta verso l'antropologia e la metafisica — che infatti qui era presente una cesura, difficilmente sopravvalutabile, — che per millenni l'orizzonte del problema filosofico si restringeva dall'azione del tutto cosmico all'Ente terrestre: Nietzsche indovina la posizione-chiave di Socrate, ma la fissa in categorie della psicologia. Per lui Socrate è il negatore dell'essenza greca, il negatore di «Omero, Pindaro, Eschilo, Fidia, Pericle, Pitia e Dioniso». Ma sembra che questa opposizione alla tradizione greca abbia le sue origini in una struttura psicologica radicale dell'individuo.

Socrate sembra a Nietzsche il greco fallito per eccellenza, definito da un mostruoso difetto, caratterizzato dalla completa assenza di «saggezza istintiva». In Socrate, dice Nietzsche, soltanto un lato dello spirito sarebbe stato formato, e questo in modo eccessivo: il momento logico-razionale. Socrate non avrebbe un Organo mistico. Egli sarebbe specificatamente il Non-Mistico. Egli sarebbe stato posseduto dallo sfrenato impulso di mutare tutto nel Pensabile, Logico, Ragionevole.¹⁸ Socrate appare così sotto l'aspetto di un demone della ragione, di un uomo nel quale tutto l'ardore e tutta la passione si sarebbero mutati nella volontà di strutturare e dominare razionalmente l'essere. Socrate sarebbe l'inventore dell'«uomo teoretico»; con ciò avrebbe presentato un tipo nuovo, un nuovo ideale; sarebbe così diventato il seduttore dei giovani greci e soprattutto del meraviglioso giovinetto greco Platone. Con Socrate sarebbe venuta al mondo la credenza illusoria

che il pensiero possa giungere fino ai più profondi abissi dell'essere seguendo il filo conduttore della causalità.

L'osservazione teoretica del mondo, che Nietzsche deduce dalla psicologia di Socrate, non si contrappone però soltanto al compimento artistico della vita; egli vede all'opera una tendenza artistica anche nella «teoria», che non conosce più limiti; tendenza, però, travestita.

Nello schematismo logico la tendenza apollinea si è trasformata in crisalide¹⁹,

dice Nietzsche.

L'osservazione teoretica del mondo è basata su un istinto artistico debole e inefficace. Il concetto logico è, in un certo senso, la foglia secca e appassita, che prima ancora verdeggiava come immagine sull'«albero dorato della vita».

La teoria, il tessuto del concetto, può venir interpretato con l'ottica dell'arte, proprio perché in essa si «trasforma in crisalide» un impulso artistico, anche se liberato dalla contrapposizione col dionisiaco e perciò privo di forza. Secondo l'opinione di Nietzsche, la teoria e la scienza sono comprensibili partendo dall'arte, ma non viceversa. Non solo l'immagine di Socrate che Nietzsche ha è dubbia a causa della sua impostazione psicologicheggiante, ma più dubbia ancora è la rozza identificazione del concetto platonico della «teoria» con la tendenza generale verso la scienza, e più precisamente verso la scienza nel senso moderno del termine. Nietzsche confonde insieme le cose più radicalmente diverse: l'antica teoria e la nuova scienza.

Per lo scopo che ci proponiamo, possiamo ora trascurare di esaminare il modo in cui Nietzsche vede il decadimento della tragedia nella ragionevolezza socratica, e in Euripide il trionfo dell'istinto logico su quello mitico. L'interpretazione della tragedia giunge però al suo apice quando, verso la fine del libro, il mito tragico viene concepito secondo il *modo* del suo accadere; l'opposizione di Apollo e Dioniso, di cosa in sé e fenomeno, di ebbrezza e sogno, viene posta come fondamento di un processo unitario di azione e reazione. L'esistenza è giustificata soltanto come fenomeno estetico; nell'arte viene trasfigurato tutto l'essere; non soltanto il bello, nel senso più ristretto della parola, anche il terribile, il brutto, tutto il terrificante dell'esistenza è posto nella

luce della trasfigurazione. Nell'arte il principio fondamentale incontra se stesso, si vede trasparire attraverso l'immagine dell'essere. Nietzsche cerca un accesso a questo enigma partendo dal fenomeno della dissonanza. L'effetto tragico consiste in questo, «nel voler contemporaneamente vedere dentro alla tragedia e desiderare di vedere oltre», come nelle dissonanze musicali «voler udire e contemporaneamente superare col desiderio l'udire».

Nella dissonanza, come nella immagine del mito tragico, dobbiamo, secondo Nietzsche, riconoscere lo stesso fenomeno dionisiaco,

che sempre nuovamente ci rivela il gioco del costruire e del distruggere il mondo individuale come emanazione di un piacere originario, così come Eraclito l'Oscuro paragona la forza che forma il mondo a un bambino, che giocando mette sassi qua e là e distrugge i mucchi di sabbia che ha appena costruito.²⁰

L'Ente nel tutto, il mondo è un *gioco*. Il regno dell'individuazione, dell'apparizione dei molti Enti singoli nella differenziazione del bello e dell'orribile è — preso nel suo insieme — una bella parvenza nel senso della visione tragica o, come dice Nietzsche,

un gioco artistico, che la volontà, nell'eterna pienezza del suo godimento, gioca con se stessa.²¹

La differenziazione ontologica, che Nietzsche prende da Schopenhauer come «volontà» e «rappresentazione» oppure «cosa in sé» e «fenomeno», non viene assunta come una demarcazione di due regni divisi, ma viene piuttosto intesa come un «movimento», come un processo creativo. Il mondo è un gioco del Principio originario: esso produce la molteplicità degli esseri singoli, come l'artista crea l'opera. Oppure, meglio: l'attività dello scrittore, il suo processo creativo, è soltanto un'immagine riflessa e una debole ripetizione della *poiesis* originaria della vita cosmica. L'arte diventa, in quanto viene intesa come arte tragica, il simbolo ontologico di Nietzsche. Sul filo conduttore dell'arte, egli concepisce l'operare, l'essenza essenziale dell'essere. E come l'uomo, l'artista imitatore, nella creazione artistica ottiene la liberazione nell'opera, e come nella bella parvenza dell'opera d'arte anche la sofferenza e la bruttura vengono trasfigurate, così

anche il principio creatore del mondo ottiene nella bella parvenza delle svariate figure dell'Ente finito una pace temporanea.

Ma il principio fondamentale gioca non soltanto alla costruzione, ma anche alla distruzione: in tutto il divenire delle cose è già gettato il seme della fine e nella gioia della procreazione e dell'amore vibra anche il piacere della morte e dell'annientamento.

Determinante per questa concezione fondamentale di Nietzsche è il modo in cui egli trasforma lo schema preso a prestito da Schopenhauer. In Schopenhauer la volontà, il cieco impulso di vita, è la sola vera realtà; il mondo come rappresentazione sorge e sussiste soltanto per l'intelletto umano; i fenomeni soggettivi, cioè lo spazio e il tempo, non hanno una realtà metafisica, risiedono soltanto nello spirito umano. Il mondo come fenomeno esiste così soltanto per l'uomo. Da questa concezione Nietzsche si stacca. Il principio stesso, in quanto gioca, causa l'apparenza del fenomeno; esso è un prodotto del suo impulso artistico, è per lui il mezzo per incontrare e scrutare se stesso. Sì, si potrebbe con un certo diritto persino affermare che il fenomeno è un presupposto perché la volontà giunga a se stessa, diventi consapevole di sé, e nel diventar consapevole possieda se stessa, che si «liberi» nella bella parvenza. Il fenomeno sarebbe così necessario per rendere possibile la coscienza di sé della «volontà». Questa dovrebbe uscire da sé, sdoppiarsi per possedersi, per ripristinarsi nuovamente dallo sdoppiamento e così realizzare la propria coscienza di sé. Nietzsche fa dell'arte tragica la dimora della conoscenza di sé da parte dell'Ente reale.

Nel dramma tragico avviene l'autorappresentazione del dramma universale dell'essere. Riguardo a questo momento della presa di coscienza cosmica, Nietzsche ha detto, molto dopo la *Nascita della Tragedia*, nell'*Ecce homo*, che essa puzzava scandalosamente di «hegeliano».²²

La seconda cosa d'importanza decisiva di questo libro, però, è il fatto che la realtà originaria viene indicata sotto la metafora del gioco. Con ciò Nietzsche ha scoperto proprio l'idea centrale della sua filosofia, con la quale egli si rifà ad Eraclito. Ma che cosa sia il gioco, come sia da intendere ontologicamente, come il concetto possa venir portato al di là di una brillante metafora, non si può stabilire a priori. Come «gioco» Nietzsche intende in definitiva l'azione opposta di Dioniso e Apollo, l'indocile legame di due forze

fondamentali; l'unità degli opposti è nominata, ma non concepita in una comprensione intellettualmente compiuta dell'essere.

La metafora della rappresentazione universale rimane a tutta prima una grandiosa intuizione. Più tardi, considerandolo retrospettivamente, Nietzsche vedrà nel concetto di gioco una prima formula per l'«innocenza del divenire», per una visione del mondo che resiste ad ogni interpretazione morale o cristiana, e insieme uno sguardo alla totalità di tutto l'essere, al di là del bene e del male. «Infatti — è detto nel 1886 — tutto il libro non riconosce dietro il divenire che un senso e un senso nascosto dell'artista, un Dio, se si vuole, ma certamente un Dio artista, interamente immorale e senza il minimo scrupolo, che nell'edificare come nel distruggere, nel buono come nel cattivo, vuole essere consapevole del suo piacere e della sua autosufficienza, che si libera, creando mondi, dalle angustie dell'abbondanza e della sovrabbondanza, dalla sofferenza degli opposti che premono in lui». ²³

La *Nascita della tragedia* contiene quasi tutti gli elementi della filosofia di Nietzsche. Essa sviluppa per la prima volta e con il fascino della fresca intuizione originaria il contrasto dell'apollineo e del dionisiaco; forma l'ottica dell'arte e l'ottica della vita derivata da essa; usa l'uomo come chiave per giungere alla totalità dell'essere; abbozza una metafisica antropomorfa, che al primo sguardo sembra fantastica e arbitraria; vi esercita l'arte dell'insinuazione, come nell'attacco al socratismo; e introduce già il concetto fondamentale del «gioco», ricordando Eraclito.

Dalle opere postume di Nietzsche conosciamo il suo saggio altamente significativo, steso nel 1877, ma non pubblicato: *Della verità e della menzogna nel senso extra-morale*. Verità e menzogna non significano qui un comportamento volontario e cosciente dell'uomo, non si tratta qui di un problema morale. Si tratta del ruolo dell'intelletto nella totalità del mondo. Verità o non verità morale si determinano nell'interpretazione del mondo da parte dell'intelletto umano. Ma quanto sia vero l'intelletto stesso, quanto profondamente egli colga il vero reale, rimane un altro problema. Forse esso è, visto più radicalmente, e insieme a tutte le sue verità, una menzogna. Ma da che cosa Nietzsche vuole giudicare la verità o la menzogna dell'intelletto? Ha egli una posizione al di fuori dell'intelletto dalla quale poterlo giudicare? È sorprendente che Nietzsche non si ponga assolutamente questa domanda, che egli

supponga di essere del tutto al sicuro nella sua intuizione, nella sua visione estetica della verità originaria del «divenire». Con una specie di crudele ironia Nietzsche rappresenta la condizione miserevole, la bassezza, l'evanescenza della facoltà di conoscenza dell'uomo; egli ne fa, per così dire, un oggetto della storia naturale:

In un qualche angolo dell'universo cosparso di luccicanti e innumerevoli sistemi solari, c'era una volta una costellazione, sulla quale animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Era l'istante più presuntuoso e più falso della storia del mondo...²⁴

Ma questo modo biologico di vedere le cose dal di fuori, è propriamente soltanto un modo di esprimersi, per parlare dell'intelletto standone al di fuori; Nietzsche non cade nell'ingenuità dello scienziato naturale. La «menzogna» dell'intelletto poggia sull'incomprensibilità concettuale della vita pensata non biologicamente, ma metafisicamente. Allo stesso modo Nietzsche interpreta pragmaticamente la funzione della conoscenza umana: l'intelletto è al servizio della volontà di vita, poggia su una illusione che conserva la vita; l'orgoglio dell'animale conoscente lo induce all'esistenza, è una istigazione ad essa; la più universale essenza dell'intelletto è la finzione, l'intelligenza dell'astuzia, che facilita la lotta per la vita. E nell'uomo questa tendenza raggiunge il suo apice e l'arte della finzione la sua vetta.

Nietzsche si rifà qui sarcasticamente al gioco meschino delle molteplici vanità umane, all'adulazione, alla bugia, alla menzogna, al recitare davanti agli altri e a se stessi, e pone la domanda, come in una tale costellazione possa mai nascere il puro e sincero stimolo alla verità. Generalmente lo sentiamo come un contrasto insanabile: l'abuso dell'intelletto ridotto a intelligente astuzia o a futile gigioneria e la leale volontà di raggiungere la verità. Ma Nietzsche qui cerca di spingersi oltre questo contrasto e di provare che l'istinto alla verità deriva dagli stessi istinti alla finzione e alla menzogna.

A questo scopo viene espresso per la prima volta un motivo fondamentale, che in tutto il suo sviluppo gioca un ruolo significativo. L'esposizione è in questo piccolo trattato ancora primitiva, ma perciò molto chiara nel suo intento fondamentale. Nietzsche parte dalla lingua. Per lui la lingua è una convenzione, che sorge quando la guerra naturale di tutti contro tutti porta a un

trattato di pace; lingua è, secondo lui, la quintessenza delle convenzioni e delle denominazioni d'ora in poi valide. Ma come sorge la denominazione, la parola stessa, per indicare una determinata cosa? C'è qui una verità? Nietzsche lo nega:

L'origine della lingua non è in nessun caso un processo logico. Tutto il materiale col quale più tardi l'uomo della verità, il ricercatore, il filosofo, lavora e costruisce, deriva, se non dal mondo delle nuvole, in ogni caso non certo dall'essenza delle cose.²⁵

Per quanto problematica possa essere, essenziale non è ora questa teoria di Nietzsche della lingua o del concetto, ma ciò in cui egli vede la «menzogna» della lingua, la «menzogna» del concetto, menzogna intesa in senso letterale e al di fuori della morale.

Le verità sono illusioni, delle quali si è dimenticato che sono tali²⁶;

L'incoscienza nell'uso di parole e concetti, cioè il dimenticarsi la storia della loro problematica formazione, è il presupposto della sincera e scientifica volontà di verità. Lo scienziato si muove in concetti, senza più sapere che i concetti sono soltanto metafore vuote e prive di senso. La volontà di verità logica, secondo la concezione nietzschiana, è soltanto il residuo inaridito di un contrasto originario, artistico, cioè espresso in forma sensibile, dell'uomo col mondo sensibile. Il concetto è il vuoto involucro di una metafora anticamente riempita dall'intuizione. Nietzsche contrappone all'uomo di scienza, che non comprende più la menzogna delle idee, l'artista intuitivo: l'uno si è salvato nell'involucro, considera le idee come l'essenza stessa delle cose; l'altro conosce l'inganno di tutte le determinazioni, anche quello delle metafore, ma si muove libero nei riguardi della verità: creatore, forgiatore di immagini. Per Nietzsche l'uomo intuitivo, l'artista, rappresenta il tipo superiore in confronto al logico e allo scienziato. Nietzsche lo vede sempre in lotta con le convenzioni concettuali; non viene più guidato «dalle idee, ma dalle intuizioni».

Non c'è strada che da queste intuizioni conduca nel paese degli schemi spettrali, delle astrazioni: per esse non c'è una parola, l'uomo ammutolisce quando le vede, o parla soltanto per mezzo di metafore proibite e di inauditi incastri di concetti, per adeguarsi almeno attraverso la distruzione e la derisione degli antichi limiti concettuali alla possente

Il discorso nietzschiano sulla verità e menzogna, in sostanza, ha un senso che si può indicare, quando interroga tutta la conoscenza umana sulla sua verità, e vuole cioè far diventare problema una specie di verità della verità? La sua teoria «finzionale» della conoscenza è in un certo senso soltanto una spiegazione del socratismo. Nietzsche si risolve anche qui contro l'uomo «teoretico» e a favore dell'artista. L'arte gli sembra il vero organo della filosofia, perché il principio stesso dell'essere crea il mondo giocando, come «l'artista originario».

Dove una volta l'uomo intuitivo, per esempio nella Grecia più antica, porta le sue armi alla vittoria sul suo antagonista, una civiltà può formarsi sotto i più favorevoli auspici e la sovranità dell'arte sulla vita può essere fondata.²⁸

La cultura nella sua più intima essenza è per Nietzsche strettamente congiunta con l'aspirazione della volontà del mondo di giungere alla vista di sé nell'opera d'arte tragica dell'uomo. Il senso della cultura è il genio. Ma il genio però è l'uomo, che è divenuto il luogo della giustificazione dell'esistenza di tutto ciò che è nella bella parvenza, nel fenomeno estetico.

Così Nietzsche vede in due piccoli frammenti del tempo della *Nascita della tragedia*, *Lo stato greco* e *La donna greca*, il problema della cultura con una durezza quasi inumana. Egli enuncia la «verità dal suono crudele»: che «la schiavitù farebbe parte dell'essenza di una civiltà»,²⁹ cioè il sacrificio dei più sarebbe necessario alla creazione del genio. Questo non ha nulla a che fare con l'orgoglio sociale. Il concetto nietzschiano di cultura ha le sue radici nella sua concezione fondamentale del mondo, è tragico come questa. Egli esamina attentamente il pensiero «vertiginoso»,

se forse la volontà (in senso schopenhaueriano) di giungere all'arte, non si sia diffusa nei mondi, stelle, corpi e atomi...³⁰

L'idea nietzschiana della cultura e la metafisica del genio, che la domina, è inseparabile dalla sua metafisica dell'artista.

5. «Considerazioni inattuali». Cultura e genio. «La filosofia nell'età della tragedia greca».

Nietzsche prende l'idea del genio dalla sua intuizione originaria della realtà del mondo e la vede confermata negli uomini che venerava appassionatamente, in Schopenhauer e Wagner. Il genio non si lascia comprendere partendo da motivi puramente umani. Non è il grande uomo che è tenuto lontano dal prossimo da una distanza nella quale ci sono molti gradi e scalini intermedi; non è puramente il tipo meglio riuscito; non è il massimo modello, ma molto di più: egli è l'uomo che è determinato da un qualcosa di sovrumano, investito di una missione cosmica: un uomo che è un destino. Il concetto del genio nelle prime opere di Nietzsche è un abbozzo del superuomo. «Grandezza» è inizialmente un modo della verità, è essere accessibile all'azione del gioco dionisiaco ed è il suo fissarsi in parole, figura, musica. L'uomo, nel modo dell'essere della «grandezza», può venir compreso soltanto da ciò che opera attraverso lui. Il genio è uno strumento del principio di vita creativo, che nella creazione artistica vede rispecchiata la sua stessa essenza. Senza questa fondamentale collocazione del genio in una tendenza cosmica, la concezione nietzschiana della cultura sarebbe inumana e assurda.

L'idea nietzschiana del genio, come più tardi quella del superuomo, deve alla fine venir intesa e interpretata alla luce dell'uomo che si consacra alla verità. Verità non significa qui la conoscenza delle scienze, ma la visione del principio del mondo, l'intuizione tragica. Questa concezione del genio come la bocca di una finalità cosmica e della cultura come di una spiegazione del mondo e di una interpretazione della vita data dal genio, interpretazione ferma nell'unità di uno stile artistico — questa concezione nietzschiana viene sempre dissimulata da Nietzsche stesso in una semplicistica e rozza eroicizzazione del genio.

Il culto nietzschiano del genio ha spesso le caratteristiche di una divinizzazione del genio; il senso soprannaturale del genio, la sua funzione in rapporto alla volontà del mondo che in origine era una, viene in un certo senso oscurata da una lode della «grandezza», che la vede quasi come un merito proprio dell'uomo; il pathos della distanza, della gerarchia tra uomo e uomo, è messo così in primo piano nella teoria della cultura.

Con ciò abbiamo toccato un motivo fondamentale, essenziale di Nietzsche: la sua idea dell'uomo è ambigua; egli oscilla tra una concezione che rimane nel puramente umano, in cui distingue gli estremi del prototipo creativo e quello non creativo, del genio e dell'uomo gregge, e una più profonda interpretazione dell'umanità, che va al di là di ogni umanesimo, e concepisce l'uomo secondo la sua missione cosmica, che è quella di essere il depositario della verità. Nella storia della filosofia di Nietzsche questa tensione nel concetto di uomo rimane sempre viva. Per la verità, nel dire che cosa in sostanza sia l'uomo, egli indaga sempre il «grande uomo», ma l'interpretazione della grandezza umana oscilla sempre in quella ambiguità di cui abbiamo appena parlato. È però evidente che nel primo periodo le basi da lui gettate della metafisica del genio poggiano sulla metafisica dell'artista dell'essenza del mondo e che l'idea della cultura ha le sue fondamenta nell'immagine tragica del mondo. Su queste basi deve venire inteso il suo desiderio di riformare la cultura. Con ciò egli, pur rimanendo sul terreno dell'insegnamento schopenhaueriano, già vi si oppone.

Così egli si distingue da Schopenhauer anche nel fatto che non concepisce il fenomeno come una pura creazione dell'intelletto umano, ma come una forma apollinea posta e prodotta dallo stesso principio cosmico dionisiaco, forma che è sì apparenza, ma che tuttavia non è un nulla; così anche il tempo ha per Nietzsche un più serio significato; esso non sussiste soltanto per l'intelletto, ma è il modo in cui il principio governa: il gioco di Dioniso è il puro divenire. Poiché il tempo esiste nel principio stesso del mondo, può avere un grande significato nel regno degli Enti apparenti, La storicità della cultura è il riflesso umano, la verità del gioco dell'essere rivelata per mezzo del genio.

Questo è l'orizzonte fondamentale della filosofia nietzschiana della storia. Anche il Nietzsche teorico della cultura è da intendersi soltanto partendo dalle occulte idee fondamentali sull'essere.

La teoria della cultura di Nietzsche costituisce contemporaneamente una diagnosi e un programma. Nella *Nascita della tragedia* egli non ha soltanto sviluppato la sua concezione del mondo, ma ha anche enunciato un'idea di fondo sulla cultura, rappresentando la grecità dell'«età tragica» nel suo fondamento mitico, nella totalità del suo stile artistico, nella sua produttività creativa, nella rappresentazione di sé nell'opera d'arte tragica. Con ciò egli ha dato un'unità di misura. Nelle *Considerazioni inattuali*

questa linea viene seguita ulteriormente. La prima *inattuale*: David Strauss, apostolo e scrittore non è in fondo un attacco contro l'immagine di un «filisteo», ma ben di più, contro la cultura tedesca, piena dello spirito auto-compiaciuto dell'epoca. Nietzsche realizzò ciò che più tardi disse di sé, che egli attaccava soltanto cose che erano vittoriose. Dopo la guerra del 1870-71, dopo il successo della fondazione del Reich, la sua nuova cultura, la cultura tedesca, alla quale, come è detto nell'*Ecce Homo*, guardava con disprezzo implacabile, gli sembra senza senso, senza sostanza, senza scopo; una pura opinione pubblica.³¹

Nel pamphlet contro David Strauss egli abbozza l'immagine in negativo di una vera cultura, e mostra ciò che non deve e non può essere. La critica è di una asprezza corrosiva. Anche nella seconda *Inattuale: Dei vantaggi e svantaggi della storia per la vita* predomina la critica, ma fondata molto più su questioni di principio. Si tratta di una critica del «senso storico» come segno di una decadenza della cultura. Il tema nascosto dello scritto è la storicità dell'uomo. La critica della cultura inizia con una degenerazione del senso storico, una ipertrofia di rivolgimento al passato, nella quale il programma vivente di una cultura si atrofizza. Nietzsche distingue tre possibili modi fondamentali di stare in rapporto con la storia: la storiografia antiquaria, quella critica e quella monumentale; la prima corrisponde a una specie umana conservatrice e laudatrice, a un'umanità che vive tutta sulle origini, che assume i propri compiti dalla tradizione. Vita è qui essenzialmente ricordo e memoria. La storiografia critica, invece, corrisponde a un atteggiamento di fondo aperto al presente, capace di assumerlo ad unità di misura per giudicare il passato, di trascinare la storia davanti al tribunale del presente; la storia monumentale corrisponde a un atteggiamento che si proietta nel futuro.

Dove la vita si pone ancora grandi compiti, ha anche un senso per questi coraggiosi progetti guardare nel passato. Soltanto all'energica volontà di futuro si scopre anche il futuro in tutto il passato. Se il programma vitale, il progetto per il futuro della vita, viene a crollare, tutto l'accumulo del sapere storico diventa un peso morto, un pericolo per la vita: l'uomo imparerà dalla storia sempre soltanto la rassegnazione, l'inutilità di ogni programma; la vita, non più riempita da impulsi creativi per un proprio futuro, si rifugia nel passato, cerca di dimenticare la propria vacuità nell'estranea pienezza di una vita già vissuta. La parte rilevante di

questo scritto sta meno nella presentazione del pericolo che corre una cultura che sorge da un eccesso di senso storico, che nell'interpretazione dell'esistenza umana sulla base delle strutture del tempo, delle dimensioni di passato, presente e futuro. In esse l'esistenza non si presenta semplicemente come qualsiasi altra cosa, ma le mantiene come orizzonti aperti, e aperti in modi diversi. In entrambe le altre *Considerazioni inattuali: Schopenhauer come educatore* e *Richard Wagner a Bayreuth*, Nietzsche presenta il ritratto del Genio come il mezzo essenziale di una cultura non già presente — poiché il Genio si comporta in «modo inattuale» nei riguardi della cultura data — ma futura. Più tardi³² Nietzsche disse di entrambi questi scritti che Wagner e Schopenhauer in fondo gli erano serviti soltanto come «occasioni» per avere «in mano un paio di formule, di segni, di strumenti linguistici in più»; in modo analogo Platone si sarebbe servito di Socrate, per esprimere se stesso; Schopenhauer e Wagner significano «in una parola: Nietzsche».

Ma con la sostituzione psicologica, con la metafora per cui le due figure rappresentano lo stesso Nietzsche, il senso dello scritto non è colto. Nietzsche vi esprime la sua visione di una cultura futura, come nella *Nascita della tragedia* aveva abbozzato la sua immagine della suprema possibilità passata di cultura. L'equivoco che adombra tutte le *Inattuali* sta nel fatto che la metafisica del genio, che aveva trovato così chiaramente espressione nella *Nascita della tragedia*, non viene esplicitata. La trattazione della cultura si muove globalmente sul piano puramente umano, la funzione cosmica del genio, la sua dipendenza, rimane come velata.

A uno sguardo superficiale sorge perciò l'immagine di una fantastica esaltazione del genio. Si aggiunga lo spirito di contraddizione di Nietzsche, il suo voler schiaffeggiare le «democratiche» tendenze livellatrici del tempo, il suo ardore combattivo, il fatto che egli ha «il polso pericolosamente sciolto».³³ Qui c'è un chiaro esempio di come Nietzsche pregiudica la sua filosofia a causa della sua arte di scrittore e del suo proposito di ottenere un pronto effetto. Viste nell'assieme le *Inattuali* appartengono al primo periodo di Nietzsche: la metafisica dell'artista della *Nascita della tragedia*, anche se non viene espressa, ne costituisce ancora lo sfondo. Col problema della cultura Nietzsche non si è ancora allontanato dalla sua prima impostazione metafisica, formulata su imitazione di Schopenhauer. Sebbene

l'uomo vi stia al centro, tuttavia non è ancora un'antropologia libera dalla metafisica, come sarà poi nel secondo periodo nietzschiano. La cultura non è semplicemente opera dell'uomo, ma l'uomo in quanto salvatore, artista, saggio, in quanto genio che forgia e determina una cultura, è il mezzo che il principio cosmico si crea per incontrare se stesso. Il Genio è il luogotenente della verità del principio cosmico originariamente unito, è il luogo della sua manifestazione.

Il primo periodo di Nietzsche, che qui abbiamo abbozzato secondo la sua impostazione metafisica e il suo concetto della cultura, è tuttavia ancora essenzialmente determinato dal rapporto con la filosofia greca, dal modo in cui Nietzsche ne vede i problemi. Già a causa della sua professione di filologo classico, Nietzsche si è occupato molte volte della filosofia antica; non solo ha scritto trattati su Diogene Laerzio, una importante fonte della tradizione dei filosofi, e ha più volte tenuto lezioni a Basel sui *Filosofi prima di Platone* e poi una *Introduzione allo studio dei dialoghi di Platone*, ma soprattutto ha fatto nel periodo dal 1872-73 fino al 1875 diversi abbozzi di un *Libro dei filosofi*, tra i quali un piccolo saggio *La filosofia nell'età della tragedia greca* della primavera del 1873.

L'incontro di Nietzsche con la filosofia greca è singolare. La fondamentale problematica ontologica dei greci non sembra toccarlo affatto; egli è come cieco a questo proposito. Più di tutti è influenzato ancora da Eraclito. Egli ha designato come un gioco l'opera del principio originario, rifacendosi ad Eraclito. Tuttavia il suo concetto originario di gioco rimane fundamentalmente diverso da quello eracliteo. È di grandissimo significato il fatto che Nietzsche all'interno della tradizione storica introduca una frattura tra i pensatori pre-socratici e Socrate e Platone, tra questi e i loro seguaci.

L'incredibile fiuto di Nietzsche per le tragedie dello spirito sente qui una profonda cesura: ma in che cosa consista, questo non viene chiaramente espresso. Quelli che precedettero Platone e Socrate vengono da Nietzsche chiamati filosofi tragici. Ma sono tali perché vissero e pensarono nell'età della tragedia, oppure sono aperti nel loro stesso pensiero a quello che Nietzsche nella sua interpretazione della tragedia chiamò il patto di fratellanza tra Dioniso e Apollo? Vibra nel loro pensiero la comprensione tragica del mondo? Come la tragedia morì nel socratismo della musa

tragica divenuta «ragionevole» in Euripide, così la filosofia dell'età tragica si spense nella dialettica di Socrate. Nietzsche riconduce qui, dunque, a un mutamento di opinioni, di metodo, agli uomini, ciò che forse originariamente avrebbe dovuto venir inteso come un mutamento della verità, che l'uomo segue. All'eroico pessimismo tragico si contrapporrebbe una certezza ottimistica, all'intuizione artistica il meccanismo delle idee e a uno sguardo visionario la dialettica.

In altre parole, trattando le caratteristiche della differenza tra i predecessori di Socrate e i filosofi greci classici, Nietzsche si muove completamente secondo categorie antropologiche e talvolta psicologiche. È molto strano il contrasto tra il fiuto nietzschiano per la grande frattura e l'esposizione che ne offre. E questo contrasto si può trovare anche in tutto il suo rapporto con la filosofia greca: egli percepisce la sua grandissima importanza, la grandezza di quel principio, ma la pone in modo tale, che tutta la problematica dell'essere quasi vi sparisce. Egli considera i vecchi giganti come «grandi uomini», come «Personalità» di stampo particolare, ed ha in un certo senso un interesse estetico per loro. Non ritiene veri i loro sistemi, li considera soltanto la documentazione della loro ricca vita.

Chi... ha il gusto dei grandi uomini, gode anche di tali sistemi, siano pure del tutto erronei; essi hanno tuttavia un punto incontestabile, uno stato d'animo, un colore personale: li si può usare per ricavare l'immagine del filosofo.³⁴

Nietzsche si vale del sistema per ricavare l'immagine dell'uomo che lo progettò; forse però i vecchi pensatori usarono la loro «personalità» per pensare l'essenza dell'essere. Nietzsche racconta la storia di quei filosofi «semplificata»; infatti, egli semplifica e deforma in modo rozzo, qualche volta a stento sopportabile: e tuttavia lo scritto è pervaso da un incanto particolare; Nietzsche parla degli idoli della sua anima: in ogni pensatore, che egli descrive, mette un frammento della sua vita. Egli vede nei greci il coraggio ardimentoso di render manifesta una vita filosofica perfino nello stile dell'abbigliamento. Vi scorge l'atto creativo, dal quale sorge una nuova forma di vita, l'esistenza del saggio, e questo proprio in una molteplicità di forme fondamentalmente diverse; egli vede una ricchezza delle intuizioni, l'alto diritto di

dare leggi in tutte le cose e di stabilire nuovamente il peso e le monete di tutto resistente: egli scorge nella storia di questi pensatori un «alto discorso degli spiriti».

Un gigante chiama l'altro attraverso i deserti intervalli dei tempi.³⁵

Anzitutto Nietzsche interroga i filosofi sul loro giudizio sul *valore* dell'esistenza, che per lui vale più di un giudizio proveniente da tempi illuminati: quel giudizio avrebbe in qualche modo ancora alla sua base l'esperienza tragica: egli li vede come i guaritori e purificatori della cultura greca, in un ruolo dunque analogo a quello che Nietzsche assegna a se stesso per quanto riguarda la cultura tedesca. Nei grandi pensieri dei presocratici Nietzsche trova tuttavia «metafore», intuizioni originarie guastate dalla riflessione: Talete scorse l'unità dell'essere e, per comunicarla parlò dell'acqua. Nietzsche interpreta le grandi figure di Talete, di Anassimandro, di Eraclito, di Parmenide, di Anassagora. Il centro dello scritto è la rappresentazione di Eraclito. A lui viene contrapposto con grande enfasi Parmenide.

Quanto ad Anassimandro, egli lo interpreta in senso morale: Anassimandro avrebbe «còlto, primo dei greci, con audace piglio, il nodo del profondo problema etico». DIKE e ADIKIA vengono interpretate come concetti morali, nei quali viene determinata la colpa dell'esistenza dell'esistente. Proprio qui si mostra con maggior chiarezza, come Nietzsche trasformi o debba trasformare tutti i problemi ontologici in problemi di valore.

In Eraclito Nietzsche crede di ritrovare tutti i suoi propri pensieri: Eraclito negherebbe l'essere immobile, riconoscerebbe il divenire, il flusso del tempo come veritiera dimensione della realtà e comprenderebbe l'insuperabile tensione degli opposti in tutto dò che si muove nel tempo. Nella teoria eraclitea degli opposti Nietzsche vede anticipata la sua intuizione del conflitto tra Dioniso e Apollo. E soprattutto egli vi trova la spiegazione di questa caparbia unità antitetica nell'idea del gioco. Come può l'Uno essere contemporaneamente anche il Molto?

Quanto alla terza possibilità, la sola che secondo Eraclito rimane, nessuno con sagacia dialettica o, per così dire, calcolando, la potrà indovinare: poiché ciò che egli qui scopre è cosa unica, perfino nel campo del mistico e delle inaspettate metafore cosmiche. Il mondo è il gioco di

Zeus, o, per parlare in termini più fisici, del fuoco con se stesso, l'Uno è soltanto in questo senso contemporaneamente anche il Molto.³⁶

E la trasformazione del fuoco, che è uno, nelle molteplici forme delle cose, viene spiegata da Eraclito attraverso un «simbolo sublime»; Nietzsche dice:

un divenire e passare, un costruire e distruggere, senza alcuna responsabilità morale, nell'innocenza eternamente uguale, ha in questo mondo soltanto il gioco dell'artista e del bambino. E così come il bambino e l'artista giocano, gioca il fuoco che vive eternamente, costruisce e distrugge, in innocenza, e questo gioco gioca l'Eon con se stesso.³⁷

Nietzsche pone così al centro della sua interpretazione di Eraclito, il frammento 52 (Diels): AION PAIS ESTI PAIZON. PETTEUON; PAIDOS HE BASILEIE, il tempo del mondo è un bambino che gioca, che mette qua e là le pedine, il regno del bambino. Nell'idea eraclitea del gioco Nietzsche ritrova la sua più profonda intuizione della realtà del mondo come grandiosa metafora cosmica. Egli si sente affine alla sua «fondamentale concezione estetica del gioco del mondo «ciò che egli vide, — dice Nietzsche con grande serietà — l'insegnamento della legge nel divenire e del gioco nella necessità, da questo momento in poi sarà sempre osservato: egli ha alzato il sipario di questo grande spettacolo».³⁸

Alla figura di Eraclito Nietzsche contrappone una figura opposta: nella sua raffigurazione negativa essa è tuttavia altrettanto istruttiva: Parmenide si comporta nei riguardi di Eraclito come il ghiaccio in rapporto al fuoco, il concetto logico all'intuizione e la vita alla morte. Nietzsche non ha alcuna comprensione per la originarietà di Parmenide: egli disconosce completamente la profondità speculativa del problema dell'essere. L'«Essere» è per lui solo il concetto astratto per una chimera dello spirito umano, una cosa del pensiero che non corrisponde a nessuna realtà. L'essere è per lui come qualcosa di fisso, immobile, rigido, privo di vita — il contrario del divenire; Nietzsche soprattutto non ha mai fatto un solo passo per superare questa volgare dicotomia e per estrapolare dal problema stesso dell'essere l'opposizione di essere e divenire. Egli, perciò presenta Parmenide come un pensatore in certo modo irrigidito nelle sue astrazioni

prive di vita, fa appello a tutte le metafore e i toni dell'animo per rendere chiara questa assenza di vita propria del concetto puro.

Ma nessuno mette impunemente le mani su così spaventose astrazioni, come l'Esistente e il Non esistente: il sangue gela a poco a poco se le si tocca... soltanto nelle più sbiadite e piatte genericità, nei vuoti involucri delle parole indistinte, è ora costretta ad abitare la verità, come in una trama di fili di ragno. E accanto a una tale «verità» siede ora il filosofo, ugualmente senza sangue come un'astrazione e avviluppato in formule... A un greco fu allora possibile fuggire dalla esuberante realtà come da uno schematismo puramente illusorio della fantasia... nella rigida pace di morte del più freddo concetto, del più privo di significato, quello dell'essere.³⁹

Così Nietzsche vede Parmenide; è una caricatura senza pari, ma ha un altissimo significato sintomatico: già nel suo primo periodo, nel quale cerca di pensare metafisicamente ed erige la sua metafisica dell'artista sulle basi della filosofia di Schopenhauer. Nietzsche si oppone agli Eleati nel modo più rigido e appassionato. Nella rinuncia al concetto ontologico, però, sta forse il motivo per cui Nietzsche non porta al di là dell'immagine poetica la sua intuizione del mondo come gioco del dionisiaco e dell'apollineo. Con ciò si inizia la svolta che conduce al suo secondo periodo.

Capitolo II

L'illuminismo di Nietzsche

1. *Psicologia dello smascheramento e ottica della scienza.* *«Umano-troppo umano».*

Il secondo periodo di Nietzsche è rappresentato anzitutto dallo scritto *Umano-troppo umano* e in certo modo anche da *Aurora* e *La gaia scienza*. Esso subentra di colpo, sembra una improvvisa interruzione della tendenza iniziale del suo pensiero, un cambiamento radicale. Sembra che ora Nietzsche rinneghi improvvisamente tutto ciò che aveva costruito in precedenza, che bruci ciò che aveva adorato e adori ciò che aveva bruciato; le sue posizioni sembrano invertite. Ma il problema è se questo secondo periodo significhi soltanto una nuova e opposta visione del mondo che cancella i precedenti motivi del pensiero nietzschiano, oppure se ne costituisca una più genuina evoluzione, in senso più profondo, e cioè uno sviluppo dell'intuizione iniziale. Con questa domanda intendiamo anzitutto mettere in dubbio il modo divenuto consueto di spiegare il pensiero di Nietzsche con la storia della sua vita.

È certo che il secondo periodo di Nietzsche, inteso biograficamente, corrisponde a una rottura, a una frattura profonda, forse insanabile: la separazione interiore da Wagner e il distacco da Schopenhauer, il distacco cioè dagli «eroi» della sua giovinezza, oggetti della sua più grande venerazione e del suo ardente entusiasmo, nel nome dei quali soltanto era stato in grado di esprimere le primizie del suo pensiero. Parlando in termini autobiografici, Nietzsche si sveglia ora dal sogno romantico della sua venerazione per gli eroi e una più fresca, più fredda aria lo avvolge; egli guadagna una certa distanza dai suoi idoli; si libera

per tornare a se stesso; rifiuta le formule della metafisica schopenhaueriana e la divinizzazione dell'arte wagneriana e cerca una nuova, propria espressione. Invero, egli aveva portato a espressione proprio sul suolo della metafisica schopenhaueriana non soltanto un altro senso della vita, un altro genere di senso dell'essere; non aveva superato soltanto il pessimismo passivo per mezzo di una ideologia tragica e attraverso la trasfigurazione cosmica dell'arte, ma aveva anche mutato la concezione schopenhaueriana dell'essere, da una parte riportando l'«apparenza» a tendenza cosmica: l'Uno cosmico si getta nell'apparenza, l'apparenza è il sogno apollineo del principio universale dionisiaco — e, dall'altra, assumendo l'essenza del tempo più seriamente di Schopenhauer: per lui esso non è puramente un modo di vedere connaturato all'intelletto umano, esso è il modo in cui il principio cosmico pone il mondo giocando.

Con *Umano-tropo umano* la scissione interiore da Schopenhauer e Wagner passa dallo stadio di un processo sotterraneo e nascosto a quello di una crisi acuta che scoppia apertamente; quando Nietzsche spedisce il libro a Wagner, gli giunge, come egli dice, «per un miracolo del senso nel caso» un esemplare del *Parsifal* con la dedica: «Al suo fedele amico Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, consigliere».

Questo incrociarsi dei due libri — mi sembrò che avesse un suono di presagio. Non suonava come si fossero incrociate due *spade*? In ogni modo così lo sentimmo noi: perché ambedue tacemmo.¹

Umano-tropo umano ha un posto significativo nell'autobiografia interiore di Nietzsche. In *Ecce Homo*, in uno sguardo retrospettivo, egli chiama lo scritto «il monumento di una crisi». Egli intende con ciò una liberazione a se stesso, lo staccarsi dai legami della venerazione che lo hanno troppo a lungo trattenuto e gli hanno sviato lo sguardo dal compito inderogabile e imprescindibile della sua vita. Nietzsche stesso dà in molti punti una motivazione biografica per la sua improvvisa «rottura», una spiegazione esistenziale per il mutamento del suo filosofare. Sta nel motivo biografico del ritrovamento di sé, nello staccarsi da Wagner, nel mutamento della tendenza alla venerazione in affermazione di sé, oppure nell'influsso temporaneo di un amico come Rée, il motivo radicale del mutamento del suo pensiero? Poiché, se è così, allora i pensieri non sono altro che riflessi della storia dell'anima, documentazioni, prodotto di impressioni,

sintomi. Essi hanno poi poco a che fare con la verità, sono soltanto tracce, e i «sistemi» soltanto forme, nelle quali una «personalità» testimonia se stessa, nelle quali il «grande uomo» si palesa.

Nietzsche aveva cercato di comprendere in questo modo gli antichi pensatori prima di Socrate. Ma questo suo interesse antropologico rimane però infinitamente lontano dai presocratici; egli stesso si colloca nella sofistica. Forse nessun filosofo ha compreso e spiegato se stesso in base alla propria biografia in modo così estremo come Nietzsche; egli racconta in ogni libro la sua vita, le sue esperienze, la sua solitudine, il suo dubitare di sé. Qualche volta si ha la sensazione di uno straordinario mettere a nudo e in scena se stesso, di assistere a uno straordinario miscuglio di confessione e gioneria, che contemporaneamente interessa e ripugna. Nietzsche ha dato alla biografia spirituale un alto stile, e all'autobiografia uno stile altissimo.

E così si sarebbe tentati di impiegare su di lui il metodo biografico e di cercare in questo le chiavi per spiegare i mutamenti del suo pensiero. Ma questo è un sentiero sbagliato. Nietzsche è una figura bifronte: è filosofo e sofista. Egli ha sviluppato la sofistica non come un'arte della disputa, non sul piano retorico, ma come l'arte dell'«interpretazione dei segni»: le idee non sono primariamente «verità» o «falsità», sono sintomi di vita, segni che tradiscono una esistenza. Nietzsche ha sviluppato la «sofistica esistenziale» con maestria. Se però egli non è soltanto sofista, se è anche pensatore, se un problema ha potere su di lui e guida tutta la sua vita, i mutamenti devono venir intesi più profondamente: essi devono venir ripensati nella necessità dello sviluppo stesso della ricerca nietzschiana. Questo è in primo luogo un postulato: serve soltanto ad impedire che ci accontentiamo di una spiegazione biografica. Preso da un punto di vista esteriore, il secondo periodo di Nietzsche è un completo capovolgimento del primo. Lì avevamo come idea fondamentale la distinzione del principio cosmico e del regno del fenomeno.

Religione (intesa in senso greco), metafisica e arte valevano come vie di accesso al cuore del mondo, infinitamente superiori a tutte le scienze. Grecità, Schopenhauer e Wagner rappresentarono per il Nietzsche del primo periodo la trinità della comprensione dell'essere. E ora tutto Nietzsche si rivolta: la scienza, la riflessione critica, la diffidenza metodica assumono la guida: metafisica, religione e arte vengono sottoposte a giudizio; non valgono più

come modi fondamentali della verità, ma appaiono come illusione, che bisogna distruggere.

Ciò che Nietzsche nella *Nascita della tragedia* cospargesse di infinito sarcasmo: il socratismo, l'uomo teoretico, la conoscenza pura, ora appare come l'essenziale e determina tutta l'enfasi del libro. Nietzsche diventa «illuminista», dedica perfino la prima edizione a Voltaire, «uno dei più grandi liberatori dello spirito». Di importanza decisiva, però, per questa posizione illuminista della problematica nietzschiana è il fatto che ora l'uomo viene esplicitamente posto al centro; tutti gli interrogativi si raccolgono in certo modo in lui; il pensiero di Nietzsche diventa un'antropologia. Non c'è più in primo luogo una affermazione intellettuale sulla realtà originaria, e di lì, poi, anche, sulla posizione dell'uomo, ma l'interpretazione si fissa sull'uomo e da lui soltanto muove al resto dell'essere.

A questa limitazione della ricerca all'uomo si accompagna anche un mutamento del concetto di vita; la vita non viene più intesa metafisicamente o misticamente come vita universale che sta dietro tutti i fenomeni, ma viene intesa come vita dell'uomo, e perciò come concetto biologico.

Questo mutamento nella posizione fondamentale di Nietzsche è a tutta prima incomprensibile. Significa semplicemente una ricaduta nell'essere prigioniero nel mondo dei fenomeni? Può Nietzsche dimenticare ciò che ha pensato nella sua metafisica dell'artista e ricadere in uno stadio ingenuo? In nessun modo. Il suo illuminismo è lotta contro la sua propria impostazione, derivata dalla grecoità tragica, da Wagner e da Schopenhauer, di un mondo che giaceva «in sé», dietro ai fenomeni, di un mondo «intelligibile»; egli ora non riconosce la differenza tra l'Uno originario, la cosa in sé, e il fenomeno; contro questa differenza è diretto l'urto del suo attacco; nell'enfasi illuminista di *Umano-troppe umano* appare già, seppure in modo ancora del tutto approssimato, la posizione di lotta contro lo sdoppiamento idealistico del mondo, contro il filisteismo dell'al di là.

Con ciò noi abbiamo un, abbozzo di quella che egli più tardi chiamerà l'apologia dell'uomo e la morte di Dio.

Il mutamento di Nietzsche meraviglia tutti; nella sua motivazione interiore esso non è facilmente comprensibile, ed è ancora piuttosto nascosto che svelato dai toni «illuministi» di Nietzsche.

Nietzsche proclama adesso la priorità della scienza: davanti alla sua corte di giustizia egli vuole esaminare le rivendicazioni della religione, metafisica e arte, della morale, del genio e della cultura; questo esame ha un carattere singolare, viene condotto come processo di disillusione. I metodi di cui egli si serve non sono specifici di scienze particolari, ma sono analisi e storiografia, intesi in modo del tutto generale. L'analisi critica di un fenomeno apparentemente semplice in una complessa struttura di rapporti stratificati; l'infinito sciogliere tutti i fili che formano un tessuto; il paziente e metodico assedio di un qualche cosa ben chiuso; la radiografia delle superfici fino a farle diventare trasparenti — tutto ciò significa «analisi». Nietzsche, però, reputa errore secolare dei filosofi, il fatto che essi procedano dall'uomo contemporaneo, come fosse «l'uomo», mentre egli è al massimo l'uomo degli ultimi quattromila anni, cioè un prodotto di circostanze storiche, costumi, religioni, ecc. Nietzsche esige un filosofare «storico», che non crede così facilmente a «realtà eterne» e a «verità assolute», che intende l'uomo come un prodotto delle circostanze storiche. D'ora in poi il filosofare deve essere analitico e storico e perciò scientifico. È singolare in quale senso vago qui Nietzsche parla sempre di «scienza»; non si tratta della scienza positiva in senso stretto; è piuttosto un tipo di problema e di ricerca critica generale, caratterizzato in modo assai approssimativo. Scienza significa per Nietzsche essenzialmente critica; con ciò però egli ha in mente la critica della filosofia convenzionale, religione, arte e morale; scienza significa dunque per lui non l'indagine di un settore del reale, ma la dimostrazione del carattere illusorio di quegli atteggiamenti umani che anche per lui, nel suo primo periodo, costituirono i veri accessi originari all'essenza del mondo. Nietzsche pensa di poter fornire questa dimostrazione, in quanto «scientifica», per mezzo della scoperta psicologica del motivo dell'illusione. Il veicolo del suo pensiero è di nuovo, come nella *Nascita della tragedia*, la psicologia, ma adesso si tratta di una psicologia non più speculativa, ma distruttiva, smascherante. Questa, però, non è a portata di mano, come uno strumento che egli possa semplicemente afferrare. Nietzsche ha il discutibile vantaggio di essere il creatore di una specie particolare di questa raffinata psicologia, esplicativa *ab inferiori*. Spesso essa è ritenuta una grande conquista. A noi essa sembra essere ciò che di sofisticato per eccellenza si trova nell'opera di Nietzsche, ciò che in fondo non

ha niente a che fare con la sua filosofia. Noi non la potremmo però lasciar da parte come una cosa insussistente, perché Nietzsche esprime la sua filosofia quasi sempre per mezzo della psicologia, e perciò della sofistica a lui propria. Ciò che è fondamentale nella sua interpretazione psicologizzante è l'affermazione della «genealogia» dell'ideale dal suo opposto: del giusto dall'interesse comune, della verità dall'impulso alla falsificazione e all'illusione, della santità da un sottofondo molto poco santo di impulsi e bramosie di vendetta. Critico, diffidente e pieno di sospetto egli seziona i grandi sentimenti dell'umanità, li smaschera come un «imbroglio raffinato», in breve come «idealismo». Questo libro è un acuto, tagliente, cattivo rifiuto di ogni forma di idealismo; nell'*Ecce homo* ne dice:

dove voi vedete le cose ideali, io vedo cose umane, ah! troppo umane.²

Non si può dunque concepire il titolo in senso innocuo, come se il libro andasse contro le debolezze, le miserie dell'uomo e trattasse i congegni senza importanza delle vanità umane; la tesi fondamentale è piuttosto: proprio il cosiddetto «sovrumano» è in realtà soltanto una illusione troppo umana; l'uomo non può, come immagina il metafisico, gettare uno sguardo nel cuore del mondo, non può riconoscere la cosa in sé, perché la credenza in una cosa in sé, che sta al di là del fenomeno, nascosta all'inizio, e che si rivela poi nella filosofia, è soltanto un pregiudizio del metafisico.

Noi vediamo tutte le cose con la testa umana e non possiamo tagliare questa testa... ma tutto ciò che finora ha reso loro (agli uomini) *preziose, terribili, piacevoli* le ipotesi metafisiche, e che le ha prodotte, è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi di conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse. Una volta che si siano scoperti questi metodi come il fondamento di tutte le religioni e metafisiche esistenti, esse sono anche confutate.³

Il modo nietzschiano di condurre la battaglia è la rivelazione psicologica della genealogia della metafisica, religione, arte e morale dagli istinti, per la maggior parte nascosti e sotterranei, e dalle brame dell'uomo; un esame psicologico vale per lui come confutazione; egli non prende assolutamente in esame il grado di verità della religione o della metafisica; per lui questo problema è già risolto se è possibile mostrare che le tendenze della vita stanno dietro alla volontà di verità, che questa non è «disinteressata», che nasce dal desiderio di salvezza. Dall'essere interessato e dall'ansia di redenzione Nietzsche trae poi subito la conclusione: la volontà di conoscenza metafisica è dunque soltanto un bisogno

mascherato, una necessità troppo umana.

Le interpretazioni psicologiche di Nietzsche hanno una struttura raffinata: demistificando, stigmatizzando mascheramenti e travestimenti, egli può di volta in volta smascherare come solo apparentemente tale tutto ciò che è «contro» la sua interpretazione. Per esempio: l'altruismo non è che una forma mascherata dell'egoismo, irricongoscibile ormai anche a se stessa. Lo psicologo del profondo porta alla luce anche ciò che è nascosto. Contro questo genere di procedimento non c'è alcuna argomentazione che possa avere successo, perché tutto ciò che vi si oppone può essere «smascherato» e così superato.

Si può soltanto mettere in dubbio l'intero stile di una tale psicologia del profondo. La distruzione psicologica della metafisica, di cui Nietzsche si occupa prevalentemente in *Umano-troppo umano* si volge contro la separazione fissata da Schopenhauer tra cosa in sé e fenomeno, che è essa stessa una grossolana semplificazione del pensiero kantiano. L'attacco psicologico nietzschiano si dirige così contro una forma semplificata della metafisica, non incontra l'avversario nella sua completa armatura.

E tuttavia non possiamo prendere questo attacco alla leggera. Forse vi si nasconde qualcosa di più di uno «smascheramento psicologico», forse è proprio tutto l'illuminismo di Nietzsche l'aspetto superficiale di un processo più profondo. Se si procede dalle opere del primo periodo, si rimane dapprima profondamente delusi dal mutamento di Nietzsche. Nonostante tutta la raffinata psicologia, il suo pensiero appare stranamente «piatto», conciso e troppo sensato; ha perduto la grande intuizione, non vive di una esperienza fondamentale; è diventato «critico», porta a termine la disillusione dell'uomo e, con ciò, si limita all'uomo. L'uomo diventa la base di ogni problema; il metodo acquista il carattere di una universale «argomentatio ad hominem». Come appare ora la «metafisica»? Come un'orribile finzione, come un prodotto di sogno escogitato dall'uomo, come una bugia vitale con la quale l'uomo si aiuta, supera la caducità e può dare un significato infinito alla sua esistenza. La metafisica, dice Nietzsche,

si può definire come la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo — però come se fossero verità fondamentali.⁴

Nietzsche dà un'abbondanza di sottili spiegazioni psicologiche dei bisogni di consolazione metafisica; egli vuol mostrare come

dietro a tutti i concetti della metafisica (sia pure il concetto di cosa, di sostanza, della libertà della volontà) stiano necessità e aneliti dell'uomo. Con la spiegazione psicologica della religione, arte e morale, però, secondo Nietzsche, la metafisica diventerà in futuro innocua, priva di interesse; essa ha un significato vitale soltanto se è legata a quei desideri fondamentali del cuore umano, se fornisce loro l'impalcatura intellettuale; se si distacca da essi, diventa il percorso a vuoto e gratuito di un pensiero senza, fondamento. Nietzsche ora vede nella metafisica soltanto uno strumento di vita, un modo illusorio di interpretare se stessi: la trova adatta al romanticismo del giovane, che apprezza le spiegazioni metafisiche perché esse gli mostrano un alto significato anche nei lati spregevoli e scomodi della vita;

se è scontento di sé, questo sentimento si allieva quando egli, in ciò che tanto disapprova in sé, riconosce il chiuso mistero o la miseria del mondo. Sentirsi più irresponsabile e nello stesso tempo trovare le cose più interessanti; questo costituisce per lui il doppio beneficio che deve alla metafisica.⁵

La metafisica è perciò interpretata come una valvola dell'anima e niente di più. Anche la religione viene spiegata in un modo simile; ogni sua pretesa di verità, sia essa intesa rigorosamente o in senso allegorico, viene respinta a priori;

nessuna religione, — dice Nietzsche con la massima energia — ha mai finora contenuto né direttamente, né indirettamente, né come dogma, né come allegoria, una verità. Poiché ciascuna è nata dalla paura e dal bisogno e si è insinuata nell'esistenza fondandosi su errori della ragione.⁶

E similmente egli dà una spiegazione psicologica del tipo del santo, dell'asceta, che egli interpreta come espressione di avidità di dominio, come tirannia contro se stessi, bisogno di vendetta, piacere delle grandi emozioni, inclinazione alla gignoneria, e, soprattutto, come prodotto dell'incomprensione degli altri nei riguardi di quest'uomo disgraziato: essi non vedono

lo stravagante e il morboso della sua natura, col suo amalgama di miseria spirituale, cattivo sapere, salute rovinata e nervi sovraccitati.⁷

Già da questo esempio risulta chiaro lo stile dell'illuminismo e dello smascheramento psicologico nietzschiano. Ognuno si accorge immediatamente di quanto questo metodo risulti dubbio e pericoloso; si riconosce subito l'illusione che domina questo disilludere, cioè la fede illuministica di poter spiegare tutti gli slanci dell'uomo al sovrumano come un «inganno idealistico». Ciò

di cui Nietzsche sembra ora aver perduto il senso è la grandezza umana; egli ha un'inclinazione quasi avida a calunniare, a disincantare, a combattere, ciò che finora stava nel cielo dell'uomo come una costellazione.

Egli delinea una psicologia del bisogno di consolazione metafisica e religiosa, ed essa non potrebbe venir concepita in modo più scettico e diffidente. Soltanto fino a che l'uomo non si riconosce in se stesso, soltanto fino a che egli è estraneo a sé, possono esistere la metafisica e la religione. Soltanto con l'autocomprensione psicologica scompare il fantasma; una filosofia del disinganno coerente e attiva, che vada a riprender l'uomo dal paese dei sogni dell'ideale, è l'esigenza di Nietzsche, espressa in tutti i toni.

Anche l'arte viene adesso concepita all'opposto che nel primo periodo; essa non è più l'organo della più profonda comprensione cosmica, ma, anzitutto, l'auto-rappresentazione dell'artista; l'ispirazione non è più vista come un lampo di profonda comprensione dell'essenza del mondo, ma piuttosto come una sorta di spirituale rottura d'argine, come un improvviso defluire d'acqua a lungo ristagnata, come uno scarico, che ha le sue strutture altamente complesse e difficilmente comprensibili per teste ingenui, e che troppo facilmente viene fraintesa come un «miracolo», l'irruzione di una forza estranea.

L'arte è, come l'illusione vitale che sempre riporta alla vita, in balia delle illusioni metafisiche e religiose, le trasfigura ma anche le rafforza.

Non senza profondo dolore si ammette che gli artisti di tutti i tempi nel loro più alto volo hanno portato a celeste trasfigurazione proprio quelle idee che noi oggi riconosciamo come false: essi sono gli esaltatori degli errori religiosi e filosofici dell'umanità, e non sarebbero potuti esserlo senza la fede nella assoluta verità di quegli errori. Ma, se in genere diminuisce la fede in una tale verità, se impallidiscono i colori d'arcobaleno sugli ultimi confini dell'umano conoscere e fantasticare, allora non potrà mai più fiorire quella specie d'arte...⁸

Anche il ruolo del genio è ora visto in modo diverso, più disincantato. Nietzsche polemizza contro la propria opinione precedente, secondo la quale il genio avrebbe una funzione cosmica, la sua produzione sarebbe il senso della cultura: tutto ciò egli lo condanna come «superstizione», e mette accanto al genio artistico l'erudito, lo scienziato; anzi, è a questo che dà il sopravvento, poiché non è prigioniero della follia metafisica. Il

problema della cultura viene adesso posto in modo più critico, non in una esaltazione dei greci, ma come un compito del futuro puramente umano, come compito di una umanità libera dalle illusioni.

Secondo quasi tutti i suoi motivi, il secondo periodo nietzschiano sembra essere il capovolgimento del primo: se là l'atteggiamento teoretico della scienza era considerato secondo l'ottica dell'arte, ora l'arte viene considerata secondo l'ottica della scienza; ma entrambe le volte si tratta in fine di un'ottica della vita. Soltanto, l'idea della vita è pensata diversamente, dapprima cosmicamente-metafisicamente, ora psicologicamente e biologicamente. L'uomo viene concepito come l'animale con ideali; l'antropologia è anzitutto critica, disgregante l'ideale; gli ideali vengono rivelati come impulsi mascherati, rappresentazioni di desideri e aneliti dell'anima; ma la psicologia essenziale dell'uomo è sempre soltanto la psicologia delle sue illusioni, cioè della metafisica, della religione, dell'arte, della morale, della cultura; l'uomo viene interpretato secondo i suoi grandi progetti; anche nella forma disincantante della spiegazione psicologica la grandezza dell'esistenza è il tema esclusivo di Nietzsche, solo che adesso viene vista in modo del tutto diverso; ma sempre ancora è il filosofo, il santo, l'artista, il genio, ciò che per lui nell'uomo diventa enigma. Fino a questo punto entrambi i periodi di Nietzsche hanno un tratto comune. E come il sentimento tragico è il sentimento esistenziale portante del primo periodo, così adesso la forte sensazione della dissonanza della vita umana è data dalla tensione tra ingenuità e conoscenza critica.

Noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti e *possiamo conoscere* ciò: è questa una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza.⁹

La scienza critica diventa una forza che attacca la vita stessa, che ne distrugge la sicurezza, l'accecamento illusorio.

Nietzsche conosce il dissidio di vita e scienza, e ora si decide per quest'ultima. E questa decisione si concretizza, in un certo senso, in una figura, in una parte, che egli si assume, nella figura dello «Spirito Libero». Nietzsche gli dà tratti meravigliosi. Il *Freigeist* è molto lontano dall'ingenuo e tardo libero pensatore dell'età illuminista, da una fede cieca nella ragione; lo spirito libero nietzschiano si distanzia da se stesso; ha l'audacia dello spirito che non indietreggia di fronte a nulla; è già un precursore

del Principe Uccel di Bosco, dei piedi leggeri da ballerino, della gaiezza alcionica e della scioltezza da ogni legame di Zarathustra; il suo elemento è l'audacia temeraria; egli compie esperimenti su se stesso, il mondo e Dio; egli pone dappertutto i suoi interrogativi, senza evitare le cose più venerate; egli diffida come mai ancora nessuno ha diffidato; egli pratica una psicologia a doppio fondo e porta alla luce più di una cosa nascosta. Egli non ha nessuna soggezione e nessun rispetto, meno, che mai davanti a ciò che tutto il mondo ritiene importante; ha un sesto senso per le vie occulte dell'«ideale»; segue molte piste ad un tempo; ha la gelida freddezza del pensiero inesorabile che «penetra nelle carni della vita», che è alla caccia di verità senza illusioni, anche se dovessero essere mortali.

La figura nietzschiana dello «spirito libero» non può venir spiegata come un atteggiamento fisso e immobile; essa è la figura di un passaggio. Nel libro *Umano-troppo umano* Nietzsche ha compiuto la sua liberazione interiore: l'allontanamento da Wagner e Schopenhauer, non come un avvenimento puramente autobiografico, ma più propriamente come un mutamento del suo pensiero.

Ma da che cosa egli si è liberato, e, soprattutto, a che scopo? Ciò non è così facile da vedere e da ridurre a un concetto preciso. Si stacca soltanto dalla metafisica mistica di Schopenhauer o da tutta la metafisica? si allontana da una via che si estende attraverso i secoli? Che il suo nuovo canto di lode alla «scienza» debba essere accettato con molte prudenti riserve, risulta anche chiaro dal fatto che egli non sviluppa mai una tematica di ricerca scientifica positiva: egli smaschera soltanto ogni idealismo e scopre, come egli crede, in tutti i grandi superamenti di sé da parte dell'uomo, soltanto dell'«umano-troppo umano». Il libro è pieno di uno stato d'animo stranamente sospeso; è il documento di una crisi, ma non fissa e immutabile; esprime, per così dire, un movimento, un passaggio: prende la parola una strana filosofia, uria prima, sperimentale chiarezza, l'alba di un mondo disincantato non più coperto da nebbie mistiche e nuvole metafisiche, ma che è esso stesso soltanto una cosa provvisoria e passeggera, territorio di caccia dello «spirito libero» che è «viandante» e «scassinatore di tutte le porte», al quale verranno offerte

solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano

sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.¹⁰

2. La filosofia del mattino. «Aurora» e «gaia scienza».

Tuttavia, la filosofia del mattino trattata in quei singolari scritti di Nietzsche, che noi abbiamo raccolto come seconda fase della sua evoluzione, e precisamente in *Umano-troppo umano*, *Aurora* e *La gaia scienza*, è una strana filosofia che ha le sue recondite segretezze, che non si comprende facilmente. Certo, essa si presenta come fosse soltanto positiva e luminosa chiarezza, senso critico non più ingannabile, diffidenza e nero sospetto, in una parola: soltanto «scienza». Ma, contemporaneamente, essa mantiene una distanza ironica nei riguardi della scienza e pone diffidenza arrogante nella diffidenza; è lieta di ogni freddezza e metodo scientifico, eppure avverte il sole che sorge in ogni frescura mattutina. Questa seconda fase nietzschiana è forse la più difficile da spiegare e non è soltanto un capovolgimento della prima, ma già un incamminarsi verso la terza, benché in modo segreto e nascosto. Tutti i pensieri fondamentali, decisivi, sono già presenti, balenano, gettano sull'atteggiamento dell'illuminismo dello spirito libero una più profonda e più piena luce mattutina: dietro alla negazione illuminista sorge pian piano il «Dir di Sì» della vera e propria filosofia di Nietzsche.

La seconda fase è essenzialmente una fase di transizione. La filosofia nietzschiana del mattino è documentata in libri variamente interpretabili; ma ciò che è proprio ben dissimulato è questa loro ambiguità; lo «spirito libero» sembra essere un illuminista, opera con l'astuzia di un serpente e con assennatezza; egli disillude; che egli sia ebbro, che la saggezza dello spirito libero sia la saggezza di un uccello che si innalza al di là di tutto ciò che è stabilito, fisso, che la sua freddezza e la sua diffidenza significhino solo il No che crea lo spazio per un Sì che sta venendo, tutto ciò non si vede chiaramente a prima vista.

L'illuminismo di Nietzsche è «illuminato» nei riguardi di se stesso: non crede seriamente nella ragione, nel progresso, nella

scienza, ma prende la scienza come un mezzo per mettere in dubbio religione, metafisica, arte e morale, per trasformarle in dubbi; se lo «spirito libero» di Nietzsche canta il cantico della scienza, egli non ha tuttavia dimenticato che essa stessa è un problema. In certo qual modo, sceglie «l'ottica della scienza» perché essa corrisponde allo stato d'animo che domina tutta questa seconda fase: la vita è un esperimento. Incessantemente e nei modi più diversi, egli si rifà al carattere sperimentale della vita, ai suoi rischi, ai suoi progetti, al suo porsi sempre nuove mete. Lo spirito libero non è libero perché vive secondo la conoscenza scientifica, ma è libero perché usa la scienza come mezzo per liberarsi dalla grande schiavitù dell'esistenza umana nei riguardi dell'«ideale», per sottrarsi al dominio della religione, della metafisica e della morale.

Mettere sotto processo religione, metafisica, morale, scalfarne scientificamente, secondo Nietzsche, le radici e scoprirne sottofondi taciuti e dimenticati, non significa soltanto «smascherare», dimostrare le falsità della religione, metafisica e morale. Il pensiero conduttore che guida lo smascheramento è piuttosto questo: l'uomo si è perduto, ha posto la sua vita sotto enormi pesi, si è sottomesso al sovrumano, e religione, metafisica e morale sono le forme di una tale schiavitù. L'uomo onora il sovrumano, indirizza in questo senso tutta la sua vita e non sa più che è stato lui a porre nel suo cielo questa stella polare, adora ciò che egli stesso ha creato; il sovrumano è soltanto una apparenza per l'umano, una fata Morgana nella quale l'essenza creatrice dell'uomo appare un elemento estraneo. La rivelazione disincantante dei sostrati troppo umani di tutto ciò che è «ideale» non conduce quindi semplicemente alla distruzione della volta celeste della religione, metafisica e morale, che l'uomo ha eretto al di sopra della sua esistenza, ma provoca, in modo più decisivo ancora, un rivolgimento dell'uomo, un mutamento della sua posizione fondamentale, una metamorfosi della esistenza umana; l'uomo non cerca più mete al di fuori di sé, ma in sé; la vita perde il suo carattere di immanenza, non è più legata, non è più guidata dalla volontà di Dio, non è più tenuta al guinzaglio dai precetti della morale, non è più determinata da un mondo metafisico che sta sullo sfondo dietro a quello apparente, non è più limitata da alcuna forza sovrumana: è diventata libera; l'uomo conosce il carattere rischioso della esistenza, la vita diventa possibile come

esperimento. Una esperienza vitale del tutto nuova è possibile solo ora: la grande audacia dello spirito, che è libero per tutto e per tutti, che si dà da se stesso mèta e cammino: Nietzsche evoca con ogni tono questo stato d'animo della partenza, del più grande rischio; si paragona più di una volta al genovese Colombo. Verso nuovi mari egli dirige la nave dell'uomo; fa vela da tutte le rive sicure verso l'infinito, che ora non sta più «sopra» l'uomo, non è più Dio, legge morale, cosa in sé; l'infinito viene ora scoperto nell'uomo stesso. Egli è l'essere che supera se stesso. Le stelle dell'idealità non sono che le distanze di questo auto-superamento, poste dall'uomo.

È Nietzsche che realizza questo tipo sperimentale di esistenza, egli si mette alla prova nella esistenza scientifica. Con dò egli assume, già a priori, una distanza nei riguardi della «scienza»; non è un erudito, un ricercatore, poiché è tale chi non filosofeggia, ma vive della «applicazione tematica» della scienza, chi è infatuato di essa, chi compie esperimenti, per esempio come naturalista, ma non con la scienza stessa. Ma proprio questo è il caso di Nietzsche: egli usa metodi, che giudica «scientifici», per distruggere la religione, la metafisica e la morale. Egli gioca con il pathos della «scienza» e lo condensa appunto nella figura dello «spirito libero». La scienza dello spirito libero è *fröhlich*: è «la gaia scienza». Non ha la pesante, solenne serietà né la rigidità del concetto, non il rigore del confronto con la segretezza dell'Essere; essa è mossa e ritmata dalle tempeste dell'auto-liberazione dell'uomo da una secolare schiavitù sotto ideali apparenti ed estranei che egli ha imposto a se stesso. Questo stato d'animo fondamentale di Nietzsche trova la sua espressione nei canti del *Principe uccel di bosco* che chiudono *La gaia scienza* e soprattutto nella ballata *Al maestrale*. La danza è per lui il simbolo del movimento, che realizza il suo genere di scienza.

Questo movimento spazza via le nuvole dal cielo dell'uomo e i fantasmi delle forze «sovrumane»; se ne citino soltanto due strofe:

Come ti amo vento maestrale,
Spazzanubi — scacciamalanni —
Scopacielo — vento muggente!
Non siamo d'un unico grembo
Noi le primizie, d'un'unica sorte,
Noi eternamente predestinati?
A gloria nostra, da ogni fiore
Scerpiamo un boccio ed ancora
Due foglie per farci ghirlanda!

A mo' di trovadori
Danziamo tra santi e sgualdrine
Tra Dio e mondo, la danza.¹¹

Poiché Nietzsche, con la sua psicologia demistificante, smaschera, a modo suo «scientificamente» il sacro e lo spiega come prodotto di necessità ed equivoci troppo umani, egli concepisce la differenza del sacro e della prostituta come contenuta nel ventaglio della dimensione umana, la grandezza dell'esistenza e la sua bassezza come un arco; tra Dio e il mondo non c'è più alcuna separazione; ciò che Dio era creduto, un qualcosa al di là dell'uomo e della terra, è soltanto una dimensione dell'esistenza che l'uomo protende oltre se stesso. Nello spazio intermedio tra Dio e il mondo, tra il sacro e la prostituta, ha luogo la danza, il movimento del nuovo pensiero dell'uomo consapevole della propria libertà.

La seconda fase nietzschiana è caratterizzata dal fatto che la «scienza» diventa gaia in misura crescente, si trasforma sempre più da una scettica liberazione dalle illusioni in un nuovo lieto messaggio, in una nuova annunciazione; e, ugualmente, la figura dello spirito libero si allontana sempre più dall'immagine del freddissimo smascheratore e critico, e sempre più forti appaiono i tratti del tipo d'uomo che osa, tenta e fa esperimenti con la vita.

In *Umano-tropo umano* domina ancora nel modo più rilevante l'*habitus* del metodo scientifico-positivista e della osservazione critica e storica. *L'Aurora* porta un mutamento, che si accentua ne *La gaia scienza*. Il prossimo scritto è già lo *Zarathustra*. Nietzsche passa velocemente attraverso il metodo del pensiero positivista; per lui è solamente, un mezzo per giungere alla liberazione e per sbarazzarsi della tradizione. E tuttavia il suo periodo positivista non è senza risultato: egli vi perfeziona uno stile dell'indagine, un raffinamento della denigrazione, una altissima arte della maldicenza e del disincantare, la gioia sacrilega di spiegare l'alto dal basso, l'ideale dall'istinto, la grandezza dell'esistenza con il troppo umano. Nietzsche perfeziona la sua arte dello smascheramento per mezzo della genealogia *ab inferiori*.

Questa è un'ipoteca fatale, che sempre grava sul suo filosofare conferendogli un tono sofistico. Ma questa sofistica non sta isolata dalla sua filosofia, è sempre confusa con essa. Nietzsche offre così molteplici punti in cui lo si può attaccare; ma non si è vinto Nietzsche, quando anche si dimostri la falsità della sua psicologia

dello smascheramento; l'essenziale del suo pensiero sta altrove. Tutti i suoi libri hanno un doppio fondo; non ci si può lasciare ingannare dall'aggressività del suo stile, né prendere troppo alla lettera i suoi slogans di guerra, poiché egli ama nella lotta la rozza forma d'espressione, la volgare semplificazione, la mazzata e la frecciata velenosa; Nietzsche combatte da sofista ed è tuttavia un filosofo. Separare in lui le due nature è difficile e rappresenta la vera e propria croce dell'interpretazione di Nietzsche. La filosofia nietzschiana del mattino: la fredda diffidenza «scientifica» nei riguardi di tutti gli ideali, contro tutti i «capogiri idealistici» e ogni filisteismo, contro ogni al di là e tutto ciò che è sovrumano, imposta gli argomenti sofisticamente, ma è nondimeno guidata da più profondi pensieri filosofici. In *Umano-troppo umano* la maschera della «scienza» è ancora ben ferma. Si tratta di un nuovo atteggiamento: l'ottica dell'arte, che dominava la prima fase, viene sostituita da un'ottica della scienza.

Lo «spirito libero» è il grande scettico. Egli diffida di ciò di cui fino ad allora l'uomo si è più fidato; egli ha lo sguardo cattivo, vede nello sfondo vitale di ogni «Ideale», fa luce nel mondo segreto del Sacro, Vero e Buono e rivela cose strane. Fino a che il concetto nietzschiano di «scienza» rimane orientato in senso positivistico si giunge a un enorme disinganno, si giunge a una profanazione dell'uomo. Dai più semplici e più miseri impulsi deve ora derivare ogni superamento di sé da parte dell'uomo, ogni grandezza dell'esistenza; dalla utilità comune la morale, dagli istinti repressi e mal indirizzati e dai bisogni il santo, da inconsapevoli menzogne il filosofo. Quanto più però la scienza viene sentita come una maschera scelta temporaneamente, quanto più lo Spirito Libero acquista i tratti del Principe Uccel di Bosco, quanto più la scienza diventa un consapevole «esperimento», un mezzo di liberazione, tanto maggiormente viene rivista l'esistenza dell'uomo nella sua grandezza e la profanazione, quel disincantamento a buon mercato, troppo a buon mercato, passa in seconda linea. Dietro la maschera della freddissima scienza appare un nuovo entusiasmo, dietro il disincantamento sorge una nuova immagine dell'uomo: non è più l'uomo che si piega adorante dinanzi alle forze sovrumane, che si inginocchia davanti a Dio, che si sottomette alle leggi morali e vuole cercare ciò che è dietro al fenomeno; ma è ora piuttosto l'uomo che concepisce il sovrumano come una dimensione nascosta del suo proprio essere e che perciò diventa

superuomo. In *Aurora* e *La gaia scienza* si compie indiscutibilmente la distruzione dell'immagine dell'uomo derivante dalla psicologia dello smascheramento; la grandezza dell'esistenza viene vista ora in quell'atteggiamento del progetto audace, nell'esistenza rischiosa, che testimonia la libertà da Dio, dalla morale e dalla metafisica.

Fondamentalmente, possiamo e dobbiamo distinguere in Nietzsche due forme di un solo motivo fondamentale. La liberazione dell'uomo dalla schiavitù di ideali trascendenti (Dio, morale, mondo dell'aldilà pensato metafisicamente) si compie, una volta, come smascheramento psicologico: profanandolo proprio in quanto uomo, eliminandone gli auto-superamenti come pure pazzie; cioè: l'uomo viene mutilato, troppo in fretta definito come un puro essere dominato dagli istinti, nel quale una loro particolare e complessa soppressione crea le arroganti figure del santo, dell'artista e del saggio. L'altra volta, viene negato il significato trascendente della grande trascendenza umana, ma il superamento di sé non viene respinto e ridotto a impulsi banali e la grandezza dell'esistenza rimane affermata, venendo soltanto interpretata altrimenti: precisamente come un allontanamento dell'uomo da sé, come uno slancio oltre se stesso, del quale dimentica di essere egli stesso l'autore. Questa distinzione è di significato fondamentale; entrambi i modi di vedere l'uomo, quello che profana e quello che «conserva gli eroi nella sua anima», si corrispondono come sofistica e filosofia; e sono in Nietzsche così intrecciati e mescolati da poter difficilmente essere sciolti.

Anche in *Aurora* e *La gaia scienza* troviamo in molti aforismi il metodo profanante, ma l'atteggiamento fondamentale di entrambi questi libri è un altro, essi sono già sulla via dello *Zarathustra*; è il momento in cui i pensieri fondamentali e decisivi di Nietzsche giungono ad una prima espressione. Nella sua filosofia del mattino cade sempre più la luce del mezzogiorno; il suo discorso diventa più ricco di immagini, più poetico, la sua scienza «gaia», il suo distacco dal positivismo più deciso. Il positivismo, in genere, è una pelle nella quale Nietzsche si infila per un periodo, una saggezza transitoria da serpente; e comincia anche presto a spogliarsene. All'inizio, si tratta spesso di una argomentazione quasi insopportabilmente piatta, di cui egli si serve, per esempio, quando fa sorgere la moralità dalle esperienze dell'utile e del dannoso.

Il costume rappresenta le esperienze di uomini passati su quanto si presumeva utile e dannoso — ma il *sentimento del costume* (eticità) non si

ricollega a quelle esperienze come tali, bensì all'età, alla santità, alla indiscutibilità del costume. E con ciò questo sentimento agisce in opposizione al fatto che si compiano nuove esperienze e si correggano i costumi; vale a dire l'eticità agisce opponendosi all'origine di nuovi e migliori costumi: essa inebetisce.¹²

In questo breve aforisma si può vedere molto; vi si può, in certo qual modo, riconoscere il trucco che Nietzsche usa nel suo metodo profanatorio di osservazione. La sua tesi è: costume non è altro che esperienze raccolte sull'utile e lo svantaggioso; ma esso ci appare diverso: e cioè come tradizione antichissima, con i tratti del sacro e del venerabile; egli non salta questo fenomenale incontro, ma interpretandolo lo elimina e lo considera un mascheramento del carattere utilitaristico del costume. Nietzsche non fa vedere perché e come esso debba giungere a un tale mascheramento. Perché le esperienze del vantaggio e della svantaggio debbono travestirsi proprio con l'aureola del venerabile? Oppure, ancora, Nietzsche fa derivare la morale ugualmente *ab inferiori*, dall'istinto della crudeltà. Un solo aforisma per tutti:

ecco una moralità, che gravita tutta sul *desiderio istintivo di distinguersi*; non pensate troppo bene di essa! Ma che genere di desiderio istintivo è poi questo e qual è la sua risposta intenzione? Si vuol fare in modo che la nostra vista faccia male all'altro e desti la sua invidia, il senso dell'impotenza e del suo decadimento; gli si vuol fare assaporare l'amarezza del suo fato, stillandogli sulla lingua una goccia del *nostro* miele e affissando nei suoi occhi, in questa presunta buona azione, uno sguardo tagliente e perverso. L'uno è ora diventato umile e perfetto nella sua umiltà, ma cercate quelli ai quali, da lungo tempo, ha voluto infliggere una tortura per mezzo di essa! Li troverete subito. L'altro mostra pietà verso gli animali e per questo viene ammirato, ma ci sono certi uomini sui quali, appunto con ciò, ha voluto scatenare la sua crudeltà. Ecco laggiù un grande artista: il presentimento della delizia che gli avrebbe dato l'invidia di rivali abbattuti non ha lasciato dormire la sua forza, fino a che non è diventato grande — quanti amari momenti di altre anime sono stati il prezzo della sua grandezza! La castità della monaca: con quali occhi carichi di biasimo guarda nel volto delle donne che vivono altrimenti! Quanto piacere di vendetta c'è in questi occhi!¹³

Nietzsche ignora completamente la differenza tra le forme genuine e non genuine dell'umiltà, della castità, dell'essere artisti. Che la superbia si possa travestire da umiltà, è indiscutibile; ma che tutta l'umiltà non sia altro che superbia, desiderio di distinguersi e crudeltà nei riguardi degli altri, un tale smascheramento è privo di senso.

L'uomo grande non è soltanto un piccolo uomo mascherato e agghindato. Quasi dappertutto la seconda fase nietzschiana è caratterizzata dalla dissoluzione profanante delle tre forme fondamentali della grandezza umana: dalla distruzione del santo, del saggio e dell'artista; ma il grande uomo ha ora la forma di colui che conosce, dello Spirito Libero. Questa figura solo al principio e a uno sguardo superficiale sembra rappresentare lo scienziato positivista e Nietzsche fa molto per rafforzare questa apparenza; egli afferra il *pathos* della scienza, la sua diffidente 'incorruttibilità', la sua incondizionata volontà di verità, la sua buona fede intellettuale, ma non riconosce le cose che le scienze positive riconoscono. Non l'Ente, la cosa nel suo esistere e la sua natura, è il suo tema, e in senso stretto neppure l'uomo come oggetto naturale della psicologia; egli filosofeggia in veste scientifica e maschera contemporaneamente il suo filosofare con la sofistica della sua psicologia profanante. Lo Spirito Libero, questa figura di primo piano della seconda fase nietzschiana non è, vista più profondamente, un modello contrapposto al Santo, all'Artista e al Saggio metafisico; queste tre figure fondamentali dell'esistenza umana non compaiono ora semplicemente davanti al tribunale della scienza positiva. Lo Spirito Libero non si inserisce arbitrariamente in una nuova «ottica».

Lo Spirito Libero è piuttosto la metamorfosi del Santo, dell'Artista e del Saggio; poiché questi tre sono, sì, l'uomo nei modi di essere della grandezza, ma nel *modus* dell'estraneazione; essi sono possibili soltanto fino a che l'uomo si dimentica di essere colui che ha creato queste figure, fino a quando egli non sa di questo suo segreto essere creatore, finché egli crede erroneamente che Dio sia al di fuori di sé, considera la morale come una legge estranea che lo lega e svaluta l'al di qua, ritenendolo solamente il fenomeno di un al di là essenziale. Lo Spirito

Libero è l'«autocoscienza» del Santo, dell'Artista, del Filosofo metafisico, la ripresa di quelle figure alienate e il loro capovolgimento. Soltanto questo è il senso filosofico centrale dello Spirito Libero: è la verità della vita alienata e dimentica di se stessa. Questo indica, però, anche, che lo Spirito Libero non è un atteggiamento che si possa prendere e fissare, non è una «attitudine», ma un mutamento dell'esistenza, l'avvenimento del ritrovarsi dopo ogni trascendente superamento e smarrimento di sé; lo Spirito Libero è la liberazione dell'uomo che giunge a

dominare la propria vita, a conquistare se stesso.

Dopo matura riflessione si è infine stabilito che non vi è niente di buono, di bello, di sublime, di malvagio in sé, ma si tratta di stati d'animo, in cui attribuiamo tali parole a cose dentro e fuori di noi. Ci siamo *ripresi* i predicati delle cose, o almeno ci siamo ricordati che noi li abbiamo *prestati* ad esse; stiamo attenti a non perdere, in questa conoscenza, la *capacità* di conferirli.¹⁴

La liberazione dell'uomo avviene dunque *prendendo coscienza* che l'essere in sé, la trascendenza del buono, bello e santo è soltanto apparente, creata dall'uomo, ma dimenticata come tale. Questa presa di coscienza non è una semplice riflessione, ma piuttosto significa l'infrangersi di un lungo oblio, il riprendere nella vita stessa tutte le tendenze vitali trascendenti. Questa «*Ottica della vita*» rimane un motivo fondamentale di Nietzsche e viene applicata a molteplici e diversi gradi di radicalità. Ciò ha una certa somiglianza con l'idea hegeliana della coscienza di sé. Hegel chiama coscienza di sé quel primo gradino del pensiero dialettico sull'essere, in cui l'io riconosce sé nella materia, il soggetto nell'oggetto, in cui l'estraneità tra le due sfere viene a cadere. Lo Spirito Libero di Nietzsche è la coscienza di sé del Santo, Artista e Filosofo; ma questo non significa ancora che quelle figure vitali nel loro sapere soggettivo si interpretino come Spirito Libero; al contrario: credono alla trascendenza, si piegano e le si sottomettono; lo Spirito Libero significa una riflessione radicale su quelle figure, l'insorgere della libertà umana in tutte loro. L'uomo rivendica a sé il progetto creativo e non si disperde più nel progettato. L'*Aurora* porta il sottotitolo: *Pensieri sui pregiudizi mordi*. Lo Spirito Libero riconosce se stesso come colui che pone i valori e acquista, con questa scoperta, la possibilità di creare nuovi valori, acquista la possibilità di invertire tutti i valori.

L'impostazione filosofica dei valori riguarda essenzialmente la metamorfosi del Santo, dell'Artista e del Saggio nello Spirito Libero, e si rafforza quanto più Nietzsche dalla vivisezione puramente critica, diffidente, fredda, anzi freddissima, dei sentimenti morali passa a un atteggiamento esistenziale sperimentante, alla leggerezza danzante del Principe Uccel di Bosco, alla «*Gaia scienza*». A partire da questa impostazione egli riunisce tutti e tre i modi dell'essere della grandezza umana, prigionieri nella schiavitù di una apparente trascendenza, nel suo concetto di «*Idealismo*».

Il rovesciamento dell'idealismo è secondo lui il compito che gli

incombe, è la lieta novella che nell'*Aurora* e ne *La gaia scienza* trova le sue prime balbettanti espressioni; l'annullamento della visione idealistica del mondo, la distruzione della religione, della morale e del mondo metafisico dell'al di là, vengono tentati, una volta, alla superficie, attraverso la distruzione psicologica, ma, un'altra, più nel profondo e in senso filosoficamente significativo, attraverso l'annullamento della propria alienazione da parte dell'uomo. Nel primo caso l'idealismo non viene propriamente rovesciato, viene solamente negato; nel secondo però l'esistenza umana mantiene la sua «grandezza», l'uomo viene concepito come l'essere che supera se stesso, l'idealismo viene capovolto: ogni trascendenza viene espressamente ricondotta all'uomo e a questo viene data l'estrema libertà della creazione ardita. Il convincimento che soltanto con la fine dell'idealismo si possano realizzare le grandi possibilità dell'uomo domina Nietzsche, è la sua «Gaia scienza».

In *Aurora* e *La gaia scienza* sono già esposti come *leitmotiv* i pensieri fondamentali della filosofia di Nietzsche: la morte di Dio, la volontà di potenza, l'eterno ritorno dell'uguale e il superuomo. Nello *Zarathustra* essi vengono pienamente alla luce.

Capitolo III

L'annuncio

1. *Forma, stile e struttura dello «Zarathustra».*

Lo *Zarathustra* apre la terza e definitiva fase della filosofia di Nietzsche. Con quest'opera comincia il mezzogiorno del suo pensiero, il momento in cui la forza di questo spirito si trova allo Zenit. Dopo l'impostazione romantica dei suoi primi scritti, dopo la svolta scientifico-illuministica, egli ora ritrova il suo proprio essere.

Lo *Zarathustra* mette in evidenza i pensieri fondamentali, ma non come se giungessero del tutto inaspettati di sorpresa; i motivi sono riconoscibili anche nelle opere precedenti, ma vi sono, per così dire, mascherati nei concetti metafisici schopenhaueriani o in quelli «scientifici» del positivismo. Nello *Zarathustra* Nietzsche trova la sua propria lingua per i suoi più personali pensieri. *Zarathustra* rappresenta il grande mutamento della sua vita; d'ora in poi egli conosce la sua mèta. Il periodo posteriore allo *Zarathustra* è soltanto svolgimento e sviluppo di ciò che qui giunge a espressione.

Per uno sguardo ottuso l'apparizione di quest'opera significa una brusca rottura, una reazione nei confronti degli scritti precedenti. Come è possibile che dopo la proclamazione così insistente di un modo di pensare rigidissimamente scientifico, dopo l'esigenza così spesso ripetuta di positività e della più fredda scepsi, Nietzsche potesse giungere a uno sfogo così appassionato, che attraversa ogni stato d'animo e mescola tutte le gradazioni del *pathos*? Nello *Zarathustra* prorompe con violenza elementare ciò che scorreva come una corrente sotterranea nell'*Aurora* e ne *La gaia scienza*, ciò che fece vibrare la figura dello «Spirito Libero» e

rese il suo abbozzo così ambiguo, ciò che attaccò e disgregò tutto l'*habitus* scientifico: lo spirito del rischio tentatore, della vita sperimentale. Restituire all'esistenza la caratteristica di libertà da ogni legame, di mobilità e perciò di rischio; gettar via i pesi opprimenti di Dio, della morale, dell'al di là, che limitano, tengono al guinzaglio e determinano l'uomo dal di fuori; guadagnare alla libertà umana un nuovo spazio per il suo gioco, in cui essa possa erigersi rinnovata radicalmente e procedere così verso nuovi tentativi di vita — questa è la tendenza nascosta già nella «filosofia del mattino» nietzschiana.

Lo *Zarathustra* non salta fuori all'improvviso, come forma nietzschiana completamente nuova dopo il periodo positivista, ma era già preparato nei tratti tentatori dello Spirito Libero, nelle canzoni del Principe Uccel di Bosco e in tutti gli accenni e le indicazioni che danno quel carattere fluttuante ad *Aurora* e a *La gaia scienza*. Dunque, non si tratta della eruzione improvvisa di una poesia che prende il posto poco prima attribuito con grande enfasi alla «scienza». Se lo Spirito Libero è l'autocoscienza dell'esistenza umana nel modo di essere della grandezza, cioè l'intima verità del genio religioso, artistico e metafisico e il concetto chiave della sua romantica «metafisica dell'artista» della prima epoca — allora *Zarathustra* è il compimento dello Spirito Libero. Genio - Spirito Libero - *Zarathustra* sono trasformazioni della stessa figura. L'opera che porta il titolo *Così parlò Zarathustra* è già difficile da classificare per quanto riguarda la sua forma. Essa si sottrae a classificazioni maneggevoli, troppo maneggevoli. Che cos'è? È una filosofia in veste di poesia, o una poesia che filosofeggia, è una profezia religiosa o pseudo-religiosa oppure una visione del mondo ricca di pathos? Si tratta di sentenze derivate dalla profondità del pensiero oppure di farse pazzesche, saturnali dello spirito? È un nuovo mito oppure un'autoidealizzazione nietzschiana? Ci siamo già posti più volte queste domande, ma occorre chiedersi ancora se è sufficiente questa impostazione del problema, se è davvero risolvibile questo aut-aut. Forse, un pensare che cerca di allontanarsi dai sentieri tradizionali dell'idea dell'essere metafisica è in un certo senso vicino al poetare; forse, lo stile dello *Zarathustra* nietzschiano rappresenta il profondo imbarazzo, concettualmente non risolvibile, di un pensiero ancora accecato dalla luce di un nuovo principio dell'essere. Questi sono i «forse», i punti interrogativi, non ancora una tesi. Ma devono impedirvi di spiegare

troppo a buon mercato le forme dello *Zarathustra* partendo dall'uomo Nietzsche, dal suo talento poetico, che qui proromperebbe, dal suo entusiasmo innico, che qui egli lascerebbe a briglie sciolte.

Nietzsche indica se stesso più volte come «il poeta dello *Zarathustra*» e contemporaneamente quest'opera come «la parte che dice di sì» della sua filosofia; questa parte, nello sguardo retrospettivo dell'*Ecce Homo*, gli sembra conclusa, il suo compito assolto nella sua parte positiva. Egli stesso, dunque, non tratta lo *Zarathustra* come bisognoso di essere rivisto in una esposizione teoretica. La parte «che dice di sì» della sua filosofia è per lui stesso poesia, e anzi poesia di alto, altissimo rango; nell'*Ecce Homo* non teme il paragone con i grandi poeti occidentali:

dire che un Goethe, uno Shakespeare non potrebbero respirare un solo momento in mezzo a questa enorme passione, a questa altezza, che Dante, in confronto a *Zarathustra*, è solo un credente e non qualcuno che *crea* per la prima volta la verità, uno spirito *che regge il mondo*, un destino — che i poeti del Veda sono sacerdoti, neppur degni di sciogliere i lacci delle scarpe a uno *Zarathustra*, tutto ciò è il meno che si possa dire e non dà nessuna idea della distanza, della azzurra *solitudine*, in cui vive questa opera.¹

Soltanto con sorpresa e disappunto si possono udire frasi di questo genere. Si esprime qui una smoderatezza, che ha perduto ogni senso della misura, una insensata sopravvalutazione di sé? Oppure sembra soltanto così, poiché Nietzsche paragona lo *Zarathustra* a ciò, cui non è paragonabile? La frase appena citata contiene il passo degno di nota secondo il quale poeta sarebbe colui che *crea la verità*. Per Nietzsche poeta è colui la cui POIESIS poggia sulla verità originaria, sul principio di una nuova comprensione cosmica. Cioè, il poeta è vicino al pensatore. La loro affinità nel produrre una nuova manifestazione dell'Ente in generale, è quanto sta davanti agli occhi di Nietzsche. Lo *Zarathustra* non è né poesia, né filosofia, finché questi concetti vengono intesi nel senso tradizionale, come polarità di poetare e pensare. Con Nietzsche anche questa bipartizione della comprensione universale dell'essere diventa problematica.

Lo *Zarathustra* non ha, certo, come poesia, l'alto rango che Nietzsche gli attribuisce; c'è troppo effetto, gioco di parole e «consapevolezza»; soltanto raramente riesce il simbolo: quella

coincidenza, in cui misteriosamente l'uno si incontra con il tutto, in cui avviene la pura presentazione di una forza che governa il mondo; per lo più, qui pensiero e immagine procedono separati, l'immagine diventa metafora. Non si può negare allo *Zarathustra* una grandezza artistica, ma essa sta soprattutto nella *parabola*. A volte, però, l'esposizione diventa una parodia della *Bibbia*, a mala pena sopportabile, con innumerevoli sbandamenti, in cui lo stile precipita repentinamente, per dar luogo poi di nuovo a punti di bellezza immacolata.

Lo *Zarathustra*, dal punto di vista formale, si trova a metà strada tra pensiero e poesia; Nietzsche esprime le sue intuizioni in un profluvio di immagini, in innumerevoli allegorie, che egli stesso spesso anche interpreta. Il suo stesso pensare è immaginoso, visionario. Egli non si muove in concetti speculativi, che gli sembrano soltanto vuote astrazioni, ma nella concretezza dell'evidenza plastica. I suoi più alti pensieri prendono apparenza e forma, si concretizzano nella figura di Zarathustra.

Una nuova «ottica dell'arte» si mostra adesso. Se Nietzsche durante il primo periodo aveva espresso i suoi pensieri in una metafisica dell'arte, in una interpretazione dell'arte greca e wagneriana, ora non teorizza più *sull'arte*, ma la rende organon, strumento; egli stesso ora filosofeggia nel modo dell'arte, pensa poeticamente; ma il «problema» dell'incontro di poesia e filosofia, della natura centaurica del pensare poetante e del poetare pensante non viene portato a conclusione: addirittura, in fondo, non viene neanche mai posto in modo radicale. Ciò nonostante il libro non ha il carattere della pura invenzione, ha alle spalle una grande forza: e dalla forza è concepito.

Il tipo di Zarathustra non è qualcosa che Nietzsche si sia inventato, per produrre un'immagine contrapposta a quelle tradizionali dell'uomo; «mi assalì di sorpresa», è detto a questo proposito nell'*Ecce homo*. Sebbene i motivi fondamentali fossero già preparati nelle opere precedenti, tuttavia il finale manifestarsi del proprio ritrovamento filosofico da parte di Nietzsche ebbe il carattere «dell'attacco improvviso», del sorgere fulmineo, della rivelazione.

C'è qualcuno, dice nell'*Ecce homo*, che, alla fine del secolo decimonono, abbia un concetto preciso di ciò che i poeti delle epoche forti chiamavano *ispirazione*? In caso contrario, lo spiegherò io. Se si serba in sé anche un

minimo di superstizione, sarà difficile riuscire a rifiutare di fatto la rappresentazione secondo cui noi siamo soltanto incarnazione, portavoce, medium di potenze superiori. Il concetto della rivelazione, nel senso di qualcosa che, improvvisamente, con indicibile sicurezza e finezza, si fa *visibile* e udibile, qualcosa che ci scuote e sconvolge nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma: io non ho mai avuto scelta... tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, d'indipendenza, di potenza, di divinità... la involontarietà dell'immagine, del simbolo, è il fatto più strano; non si ha più alcun concetto di *dò* che sia immagine, o simbolo, tutto si offre come l'espressione più vicina, più giusta, più semplice. Sembra veramente, per ricordare una parola di Zarathustra, che le cose stesse ci vengano incontro e si offrano come simbolo... Questa è la *mia* esperienza dell'ispirazione: non dubito che sia necessario tornare indietro di millenni per trovare qualcuno che possa dirmi: è anche la mia.²

È questa soltanto una affermazione psicologica di Nietzsche sullo stile della sua produttività? Il significato essenziale di questo famoso passo sull'ispirazione viene spesso misconosciuto. Ciò che Nietzsche formula, per così dire, autobiograficamente, è la vera essenza dell'esperienza ontologica; il passo di Nietzsche ha il suo opposto nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Nietzsche caratterizza qui con una lucidità senza pari il sorgere di una nuova comprensione del mondo, l'emergere fulmineo di una apertura, nella quale non soltanto tutte le cose, ma anche il pensatore, vengono capovolte, scosse e abbattute. E quando Nietzsche salta «millenni» non si tratta di una ridicola presunzione, come si sarebbe forse tentati di pensare. Se egli pone in dubbio la metafisica occidentale in blocco, se il suo pensiero va contro di essa, ciò significa che per lui diventa problematica la struttura e la costruzione ontologica del mondo, ritenuta valida da più di due millenni. Se però un tale attacco non è vuota, insignificante diffidenza; se dietro di esso sta un vero impeto filosofico, e non la presunzione di un vanitoso scetticismo, che si compiace del suo ruolo di pensiero radicale ed è perciò sempre in attesa che gli si presenti l'occasione per sfogare la propria stizza critica; se la scepri è genuina — ciò deriva sempre dal presentimento di un nuovo sorgere universale dell'essere. Lo *Zarathustra* è l'espressione originaria, ricca di immagini e di parabole, di una «rivelazione»; almeno così viene sentito e sperimentato da Nietzsche. La

dimostrazione della genuinità dell'esperienza, però, non risolve certo ancora in nessun modo il problema della sua verità. Nello *Zarathustra* stesso Nietzsche si volge contro le testimonianze esistenziali, contro il sangue dei martiri:

Il sangue è il peggior testimonio della verità: il sangue avvelena anche la più pura dottrina e la muta in follia, e desta l'odio nei cuori. E se alcuno si getta, nel fuoco per la sua dottrina, che cosa prova ciò! Invero è molto meglio che dal proprio incendio sorga la propria dottrina!

Nietzsche può essere per noi soltanto una esigenza che noi dobbiamo esaminare nel tentativo di seguire il suo pensiero centrale. La forma stilistica dello *Zarathustra*, quella parabola sorta nello spazio intermedio tra il poetare e il pensare, rende però difficile il seguire le tracce di Nietzsche, sebbene dapprima ci si aspetti il contrario.

L'immagine non è più facilmente comprensibile del concetto, ma ha l'aspetto soltanto di una più facile comprensibilità, e perciò inganna.

La composizione delle idee del libro non è facile; si articola in molte parti, che sarebbero sorte ciascuna in una tempesta dello spirito; «opere di dieci giorni» le chiama Nietzsche. Ma tra le parti ci sono intervalli maggiori; in tutto egli impiegò appena un anno. Aveva preceduto *Zarathustra* una lunga gravidanza e non soltanto i diciotto mesi della nota e quasi mistica esperienza, di cui si è molto parlato, presso Steinblock tra Silvaplana e Surlei nell'Engadina, dove il pensiero del ritorno lo colpì « 6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo». Quasi come crisalidi, i suoi pensieri erano cresciuti: nella metafisica dell'artista e nel positivismo. Visto del tutto esteriormente, lo *Zarathustra* è una catena di parabole tenuta insieme da una debole favola. Da questo punto di vista, tutte le parti si somigliano l'una all'altra; ognuna contiene il pensiero centrale e accanto a questo anche discorsi più deboli; e tuttavia è innegabile nell'opera un crescendo drammatico: le prime due parti corrono alla terza, che rappresenta l'apice e contiene i discorsi più profondi. Nella quarta parte si nota un forte declino, il sopravvento di forme allegoriche e di un leggendario modo di rappresentazione. Talvolta l'impressione è penosa. Nietzsche ha lasciato diversi progetti di un seguito e di una stesura definitiva dello *Zarathustra*, che possono darci preziosi suggerimenti per

l'interpretazione dei suoi particolari, ma anche farci vedere l'aporicità, il carattere frammentario della sua fondamentale esperienza filosofica.

Non tutti i discorsi possono adesso venir spiegati, ma altrettanto difficile sembra parlare dello *Zarathustra* senza avere il coraggio di tentare una interpretazione almeno di alcuni passi. Per quanto riguarda il nome dell'opera si noti brevemente che Nietzsche con la scelta della figura di Zarathustra voleva indicare un rivolgimento della storia. In *Ecce homo* si dice a questo proposito:

Nessuno mi ha mai domandato, e avrebbero dovuto domandarmelo, che cosa significhi, proprio sulla mia bocca, sulla bocca del primo immoralista, il nome di *Zarathustra*: poiché ciò che fa di quel Persiano una personalità unica nella storia è proprio l'opposto. Zarathustra fu il primo a vedere nella lotta tra il bene ed il male la vera ruota che spinge le cose — è opera *sua* la traduzione della morale in termini metafisici, in quanto forza, causa, fine in sé. Ma questa domanda, in fondo, varrebbe già da risposta: di conseguenza egli deve essere anche il primo a *riconoscere* quell'errore. Non solo perché a questo proposito egli ha una esperienza più grande e più lunga di qualunque altro pensatore... la cosa più importante è che Zarathustra è più «veritiero» di qualsiasi altro pensatore. La sua dottrina, ed essa sola, pone la veracità a virtù suprema... La morale che supera se stessa per veracità, i moralisti che superano se stessi diventando il loro opposto — *me stesso* questo significa il nome di Zarathustra sulla mia bocca.³

Il racconto che fa da cornice, in fondo una breve favola, è presto raccontato: il pensatore, che a trenta anni (l'età in cui la grande figura antagonista di Nietzsche, Gesù di Nazareth, cominciò il suo insegnamento) si ritira ancora per dieci anni in montagna, nella solitudine, e giunto così vicino all'essenza di tutte le cose, comincia il suo «tramonto», la sua discesa tra gli uomini, per portar loro l'insegnamento, che prima annuncia sul mercato e poi ai singoli. Ma ancora gli orecchi non sono svegli e aperti al suo messaggio; egli ritorna e tiene ai suoi seguaci la seconda serie di parabole, ma esita ad annunciare il suo pensiero più profondo, il pensiero dell'Eterno Ritorno dell'Uguale; ritornerà così una terza volta per ritrovare se stesso e il nucleo essenziale del suo pensiero; la quarta parte, meno riuscita, mostra il tentativo di vita degli «uomini superiori», proprio di quelli che rappresentano il «resto di

Dio», degli idealisti, ai quali il cielo ideale è sprofondato e ora provano il grande terribile vuoto: «tutti gli uomini di grande brama, della grande nausea, del grande disgusto», i nichilisti. Ma il pensatore supera anche questi «uomini superiori». Con essi egli festeggia, sì, la «cena», sacrilegamente parodiata, ma quando giunge il suo segno, leone e colomba, allegorie della forza e della mitezza, si mette in cammino e abbandona

la sua caverna, ardente e forte come un sole del mattino, che venga da nere montagne.⁴

Con questo irrompere nell'indefinito si chiude il libro; si tratta forse della sua parabola più efficace, anche se non intenzionale.

La prima parte si apre con un prologo, con la doppia immagine dell'uomo di Zarathustra: si tratta del Superuomo e dell'Ultimo Uomo. Questi però non sono due stridenti estremi, che compaiono l'uno accanto all'altro. Il Superuomo non è assolutamente ancora una verità, è una speranza, ma la speranza, la cui situazione è la realtà dell'Ultimo Uomo; nell'ora universale dell'Ultimo Uomo è tempo di creare il Superuomo che gli muova contro, in quanto ne rappresenta la più sublime speranza. Nietzsche nasconde questa relazione, invertendo l'ordine. Zarathustra abbozza l'immagine della sua speranza al mercato, cioè presso gli Ultimi Uomini, presso l'uomo che ha perduto ogni idealismo e tutta la forza necessaria per superare se stesso, che non osa e non vuole più nulla, che non porta più a termine nessun slancio, che è storicamente sorpassato e stanco del gioco; è l'uomo del nichilismo passivo, che non crede più in niente, nel quale la potenza creatrice dell'essenza umana è spenta e bruciata completamente, che in fondo vegeta, sebbene disponga di una ampia cultura, che non è più un compito per se stesso; è il piccolo uomo nella cui anima non arde più il fuoco dell'entusiasmo.

Una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte: salva restando la salute.⁵

Con tagliente acutezza Nietzsche disegna il quadro della nostra vita moderna: l'Ultimo uomo siamo noi, noi tutti, che alla domenica crediamo in Dio, che abbiamo bisogno dei divertimenti circensi di massa, del tempo libero organizzato, per non venir

divorati dall'orribile noia di una vita che non vuole più nulla, che in fondo vuole il «nulla». È giunto il tempo che Nietzsche prevede e le cui ombre lo spaventarono profondamente:

Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non sceglierà più la freccia anelante al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare.⁶

L'insegnamento nietzschiano del Superuomo e dell'Uomo Inferiore ha il carattere di una «Introduzione», non è niente più di un preludio a un tentativo filosofico di ripensare l'essenza dell'uomo sulla base della relazione con le verità fondamentali della volontà di potenza, della morte di Dio e dell'eterno ritorno dell'uguale; il Superuomo non è una semplice immagine dell'esistenza, altrettanto poco lo è l'Ultimo Uomo. La caratteristica esistenziale ha soltanto un significato preparatorio. È solamente la prima indicazione su una via del pensiero che Nietzsche percorre nello *Zarathustra*.

2. Il Superuomo e la morte di Dio.

Durante la discesa dalla solitudine decennale sui monti verso il paese degli uomini, Zarathustra incontra nel bosco il Santo, l'eremita che si ritirò lontano dagli uomini per amare soltanto Dio; *egli* non ha alcuna dottrina, nulla da indirizzare all'uomo; la sua esistenza da eremita si trascende verso Dio; è con Lui che egli ha un dialogo: la preghiera, il parlare dell'uomo direttamente a Dio. Ma l'Eremita Zarathustra, che dice a se stesso: «È mai possibile! Questo vecchio santo nel suo bosco non ha ancora udito che Dio è morto!», questo eremita senza dialogo col sovrumano deve proprio, quando dice la sua parola intorno all'Essere, parlare con l'uomo, deve *insegnare*; dopo la morte di Dio il vero linguaggio dell'uomo non è più nominare gli dei e invocare i santi, è ora la lingua *dell'uomo all'uomo*: l'invocazione delle più alte possibilità umane è *l'insegnamento del superuomo*. La morte di Dio è così la condizione sulla quale si basa l'insegnamento di Zarathustra. Nietzsche spiega l'insegnamento di Zarathustra per mezzo della «parabola del sole»: la fortuna del sole è che la sua sovrabbondanza di luce viene

portata via dalle cose che illumina; il pensatore Zarathustra paragona se stesso al sole: colui che insegna, il «superuomo», diventa ora la «luce del mondo», ciò che prima era Dio. Con la morte di Dio, cioè con la fine di ogni idealità nella forma di un al di là dell'uomo, di una trascendenza oggettiva, con il crollo della volta celeste sul paesaggio della vita umana, sorge il pericolo di un mostruoso impoverimento dell'umanità, di una spaventosa, volgare e piatta empietà e scostumatezza; la tendenza idealistica si atrofizza, la vita diventa «illuminata», razionalistica e banale. La tendenza idealistica rimane, non si perde più, soltanto se onora ciò che essa stessa ha creato raffigurandoselo, poi, come cosa estranea, come il Dio dell'al di là e il suo decalogo; la tendenza idealistica si avvede della sua essenza «creativa» e progetta ora consapevolmente nuovi ideali creati dall'uomo.

Queste due possibilità dell'essenza umana dopo la morte di Dio sono l'Ultimo Uomo e il Superuomo. Nietzsche decide con entusiasmo: insegna il Superuomo, mostrando la profonda abiezione dell'Ultimo Uomo. E il suo insegnamento non ha in questo la freddezza di una rappresentazione teoretica, esso trema di commozione, cerca di parlare commovendo. Il linguaggio di Zarathustra che insegna è quello dell'entusiasmo innico.

Quale lingua parlerà un tale spirito, quando parla con se stesso? La lingua del ditirambo... Ascoltiamo come Zarathustra si parla, *prima che il sole ascenda*, una tale felicità smeraldina, una tale divina tenerezza non aveva ancora avuto nessuna lingua prima di me.⁷

Così è detto nell'*Ecce homo*.

In senso stretto è ditirambico solo il monologo di Zarathustra, soprattutto le canzoni come *Il canto notturno*, *La ballata*, *Il canto funebre*, *Prima del levar del sole*, *Della grande brama*, *I sette suggelli* (ovvero *la canzone del sì e dell'amen*). I discorsi di Zarathustra al popolo e ai suoi discepoli sono parabole piene del più grande pathos; ma Nietzsche non insegna soltanto con i discorsi didattici di Zarathustra, ma forse, e nel modo più incisivo, proprio con i suoi monologhi in forma di ditirambo. Qui egli mostra il tipo del superuomo, ci pone direttamente nel suo stato d'animo, nella sua esperienza più intima. La forma poetica dello Zarathustra può essere compresa se si considera lo sforzo nietzschiano di dare al nuovo idealismo, all'idealismo capovolto, una forma di espressione

entusiastica, che abbia il carattere di un appello, che attraverso il suo slancio inviti alla grandezza dell'esistenza.

Ahimè, io ho conosciuto persone nobili, dice Zarathustra, che hanno perduto la loro più sublime speranza. E da allora essi calunniano tutte le più sublimi speranze. Da allora vivono sfrontatamente di brevi piaceri e non riescono più a porsi neppure mete effimere... Ma, in nome del mio amore e della mia speranza, ti scongiuro: non gettar via l'eroe che è nella tua anima! Mantieni sacra la tua più sublime speranza!⁸

Ci si deve tenere aggrappati al carattere eroico dell'esistenza anche dopo la morte di Dio: riprendere nella vita ciò che, in quanto Dio, sembrava estraneo e appartenente all'al di là. Poiché Nietzsche tenta ovunque questo appello e vuole risvegliare lo stato d'animo di una grandezza eroica dell'uomo anche davanti al crollo del «cielo ideale», lo *Zarathustra* è ridondante, sovraccarico di una tensione febbrile, di un pathos eccessivo, di appelli e di stati d'animo fulminei, di imperativi e anatemi. Il carattere innico del linguaggio di Zarathustra non facilita l'accesso al pensiero nietzschiano, al contrario lo rende estremamente più difficile. La struttura interiore dell'opera, il corso dei suoi pensieri, non sono facile da riconoscere sotto la molteplicità delle parabole; e tuttavia questa struttura esiste. Una volta vista, la sua coerenza stupisce.

Il Prologo disegna l'immagine del Superuomo con brevi tratti. Egli è «il senso della terra»; l'uomo, questo essere che supera se stesso, finora ha trovato la sua trascendenza nel tendere verso Dio. Ma Dio significa per Nietzsche la quintessenza di ogni ideale dell'al di là; l'uomo ha *usato e abusato* della terra per abbellire il concetto stesso dell'al di là; ad essa ha sottratto i colori, l'ardore, le immagini con le quali ha adornato il luminoso regno delle idee eterne e imperiture dell'al di là.

Il superuomo, consapevole della morte di Dio, cioè della fine dell'idealismo, della perdita dell'al di là, riconosce nell'al di là idealistico soltanto una utopica immagine riflessa della terra. E alla terra restituisce ciò che le è stato preso a prestito e rapinato; rinnega tutti i sogni dell'al di là e si volge alla terra col medesimo fervore, col quale prima si volgeva al mondo dei sogni; il massimo della libertà umana si volge alla Gran Madre, alla terra dall'ampio petto, e in essa trova i limiti, il contrappeso di tutti i suoi tentativi. Mentre l'esistenza si rifonda sulla terra, la sua libertà si fonda sulla terra stessa, o più precisamente: non è più una libertà verso Dio,

ma nemmeno una libertà verso il Nulla, bensì è libertà verso la terra, in quanto grembo da cui ebbe origine tutto ciò che appare alla luce, e nello spazio e nel tempo trova permanenza e luogo. Qui la libertà raggiunge, attraverso tutti i suoi rischi, una ferma, ultima posizione. Dove, per l'umanità imprigionata nella sua alienazione, stava Dio ora sta la terra.

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio; ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Peccare contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra.⁹

Nietzsche inizia con il carattere trascendente dell'uomo: «L'uomo è qualcosa che deve venir superato», ma questo viene contemporaneamente espresso in termini biologici:

Tutti gli esseri finora crearono qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso di questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?¹⁰

Si esprime così, alla fine, il pensiero darwiniano dell'evoluzione? È la metafisica nietzschiana fondata su un'ipotesi scientifico-naturalista? In nessun modo. Il pensatore si collega soltanto a immagini correnti, usuali, per formulare il suo problema.

L'uomo è un essere che supera se stesso; perché in lui l'essenza universale della vita, la volontà di potenza, riconosce o più esattamente può riconoscere se stessa. Intuire la volontà di potenza esige contemporaneamente intuire la morte di Dio e viceversa. I due pensieri hanno un intimo nesso. I superamenti di sé da parte dell'uomo sono, finché egli non è consapevole della morte di Dio, rivolti all'al di là, sono infedeltà alla terra, sono asceti, disprezzo per il corpo, superamento del terreno, del sensuale.

E il più saggio tra voi non è altro che un'ibrida disarmonia di pianta e spettro.¹¹

Che cosa significa? Egli è lacerato dal dissidio dell'al di qua e dell'al di là, del sensuale e dello spirituale; lo spirituale è utopistico, lontano dalla terra, spettrale, ma il sensuale è ugualmente rinnegato dallo spirito, esistente soltanto in quanto

vita vegetativa, è vegetale; l'infedeltà alla terra dilania l'uomo nel contrasto tra sensi e spirito, tra corpo e anima. Con l'idealismo l'uomo diventa un essere infelice, lacerato: egli disprezza il corpo al quale pure la sua anima è incatenata e vuole fuggire da questo carcere. Il rovesciamento dell'idealismo nell'idea del Superuomo significa però il risanamento della frattura che dissoda e lacerava l'uomo, significa una riconciliazione, nella quale il contrasto tra corpo e anima cessa di esistere.

Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli* alla terra e non credete a coloro che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiamo o no: costoro esercitano il veneficio.¹²

L'immagine del Superuomo rimane in un primo momento indistinta. Nietzsche traccia dapprima una linea di avvicinamento, caratterizzando abbozzi e precursori di quell'uomo perfetto e santo, che chiamò Superuomo. Con ciò, questi viene indirettamente ulteriormente definito, ma soltanto per cenni.

La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*.¹³

La costruzione del ponte tra uomo e superuomo avviene per mezzo di quei precursori che Nietzsche nomina: i grandi dispregiatori, coloro che si immolano alla terra, coloro che sanno conoscere, i lavoratori, gli scopritori, coloro che amano la propria virtù e per essa vanno in rovina, gli sperperatori dell'anima, coloro che si vergognano della fortuna, coloro che giustificano il futuro e il passato, i flagellatori del loro dio, i profondi nell'anima, gli spiriti ricchi e liberi; come da molti fiori rari del giardino umano Nietzsche prende il miele — in tutti i precursori si raccoglie e si prepara il Superuomo — ma ciò che in questi tipi è disperso, è in lui pensato come una cosa sola.

Io amo tutti coloro che sono come gocce gravi, cadenti una a una dall'oscura nube incombente sugli uomini: essi preannunciano il fulmine e come messaggeri periscono. Ecco, io sono un messaggero del fulmine e una goccia greve cadente dalla nube: ma il fulmine si chiama *superuomo*.¹⁴

Con i suoi animali, aquila e serpente, cioè orgoglio e

intelligenza, *Zarathustra* comincia il suo discorso ai compagni, dà inizio al suo «tramonto». Orgoglio e intelligenza sono gli attributi scelti coscientemente, si contrappongono volutamente all'umiltà e a quella «povertà dello spirito» di fronte alla quale la saggezza di questo mondo diventa follia — sono anti-cristiani.

Il tema centrale della prima parte dello *Zarathustra* è la «morte di Dio». Tutti i discorsi devono venir intesi tenendo per presupposto il nucleo essenziale del suo pensiero, cioè la morte di Dio. La prima serie di rivelazioni dello *Zarathustra* costituisce il capovolgimento dell'idealismo. Lo si potrebbe dimostrare in modo convincente attraverso una minuziosa e progressiva interpretazione dei singoli discorsi. Noi ci concentreremo, però, su pochi punti nevralgici.

Il primo discorso intitolato *Delle tre metamorfosi*¹⁵ ci dà il motivo fondamentale: il mutamento dell'esperienza umana per mezzo della morte di Dio, cioè la trasformazione dell'alienazione nella libertà creativa, cosciente di sé:

Tre metamorfosi dello spirito io vi nomino: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e il leone fanciullo.

Il cammello: è già l'esistenza nel modo di essere della grandezza, significa l'uomo del grande timore riverenziale, che si piega davanti alla superiorità di Dio, davanti alla grandiosità delle leggi morali, e volontariamente porta i grandi pesi.

Che cosa c'è di più pesante, o eroi?, così chiede lo spirito paziente. Ditemelo, affinché io lo prenda su di me e possa rallegrarmi della mia forza...

L'Uomo sotto il peso della trascendenza, l'uomo dell'idealismo, per *Zarathustra* è simile al cammello; egli non vuole che niente gli sia facile e disprezza la mancanza di difficoltà della piccola vita quotidiana; vuole compiti sui quali sperimentarsi, ubbidire a molti, difficili e pesanti ordini; egli vuole il suo dovere e, ancora di più, vuole ubbidire a Dio e prostrarsi dinnanzi al senso della vita che gli è stato imposto; nell'ubbidienza e nella sottomissione lo spirito rispettoso riceve la grandezza che gli è propria. Prigioniero di un fisso mondo di valori, egli sottostà rassegnato e docile al comando del «Tu devi».

Il cammello, che, carico, procede nel deserto, vive proprio lì la sua trasformazione in leone. L'idealismo porta in sé i germi della sua distruzione. Avviene l'autosoppressione della morale. Sulla base di «motivi ideali» si ha il capovolgimento dell'idealismo. Lo spirito paziente e rispettoso diventa «leone», cioè si sbarazza dei pesi che lo opprimono e lo soffocano dal «di fuori», combatte con il suo «ultimo Dio», la morale oggettiva, riconosce la sua precedente alienazione. Ed egli combatte ora contro il drago millenario, contro i valori esistenti apparentemente oggettivi; attraverso la lotta del leone contro la morale idealistica, con la sua motivazione trascendente, con il suo «mondo intelligibile» e la sua «volontà di Dio», l'uomo si crea la libertà, libera la libertà che dorme in lui, supera lo stadio della servitù radicale, di una regola della vita fondata su un senso che egli si trova già dato e che deve accettare. Ma questa libertà del leone, che dice No, che rifiuta Dio, la morale oggettiva e la cosa metafisica in sé, e le intuisce come illusioni di una alienazione idealistica, non è la libertà radicale: essa è soltanto una libertà negativa, libertà «da», non libertà «di».

Crearsi la libertà è un no sacro anche verso il dovere: per questo, fratelli, è necessario il leone...

Ma la negazione di vecchi valori venerandi, più precisamente la negazione della *trascendenza* di questi valori, cioè l'emergere dell'esistenza umana dall'alienazione, non è ancora una nuova creazione, una nuova costruttiva produttività dell'umanità liberata. Il leone contrappone al «tu devi» che domina il cammello il suo altezzoso «io voglio», ma in questo «io voglio» c'è ancora molta tensione, molta ostinazione, ancora molta caparbia e rigidità; la stessa nuova volontà è ancora voluta, non ha ancora la vera scioltezza della volontà creativa, di una nuova creazione di nuovi valori.

Soltanto il «fanciullo» la possiede.

Il fanciullo è innocenza ed oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota che gira da sola, un primo movimento, un sacro dire di sì. Sì, per il gioco della creazione, fratelli, occorre un sacro sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il *suo* mondo.

L'essenza propria e originaria della libertà come progetto di nuovi valori, e valori universali, viene trattata attraverso la

metafora del *gioco*. Gioco è la natura della libertà positiva. Con la morte di Dio il carattere di rischio e di gioco dell'esistenza umana diventa manifesto. La creatività dell'uomo è il gioco. Il mutamento dell'uomo nel superuomo non è un salto di natura biologica, nel quale al di sopra dell'«*homo sapiens*» appaia improvvisamente una nuova razza di esseri viventi. Questo mutamento è una metamorfosi della libertà estrema, il suo liberarsi dalla alienazione e il libero manifestarsi del suo carattere di gioco.

Ci riferiamo al modo in cui Nietzsche, proprio nel suo primo periodo, nel tentativo di riallacciarsi ad Eraclito, riprende il concetto del gioco e lo pone al centro del suo pensiero, interpretando con esso la sua idea fondamentale del dionisiaco. Il gioco, però, in questo discorso di Zarathustra non è ancora il gioco universale dionisiaco, né il gioco del fondamento originario, che costruisce e distrugge il mondo fenomenico. Qui esso è inteso come il gioco in cui l'uomo pone i valori, come progetto di gioco per creare mondi dei valori. Con il gioco del valore creativo, però, tutto lo schema metafisico di mondo fenomenico e mondo dello spirito, di *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, di al di qua e al di là, è divenuto problematico; tutto il mondo della metafisica, si basa, proprio come la trascendenza dei valori, su un Dio *vivente*. Dopo la morte di Dio quelle distinzioni sono prive di senso. Nelle metafore del «cammello», «leone», «bambino» si può vedere non soltanto il mutamento *essenziale* della libertà umana che libera se stessa e, con ciò, la genesi del Superuomo: esse sono, in certo modo, anche «stazioni» sulla strada del pensiero percorsa da Nietzsche.

Alla successione citata corrispondono le figure nelle quali egli esprime la sua autocomprensione: il Genio, in quanto massimo servitore, che fa di sé il tramite di una potenza superiore all'uomo, corrisponde al cammello; lo spirito libero, il critico, il negatore, l'audace navigatore, corrispondono al leone, a Zarathustra stesso; mentre colui che-dice-di-sì, che pone nuovi valori, corrisponde al fanciullo che gioca. Allo stesso modo il senso del «discorso» è molto lontano dall'essere autobiografico; il fatto che la vita di Nietzsche abbia percorso tappe analoghe e abbia subito mutamenti simili a quelli che egli pretende per l'uomo in generale, dimostra soltanto la serietà e l'impegno del suo pensiero. Egli esiste in quanto pensa, egli vive il suo pensiero e pensa la sua vita.

Il mutamento esistenziale radicale che giunge ad espressione

nel primo discorso, rimane soltanto un presupposto per tutti gli altri. Partendo di lì, egli può caratterizzare la comprensione della virtù come era di moda *prima* di tale trasformazione, come un *sonno* della vita, durante il quale l'uomo non ha ancora preso coscienza di sé, è prigioniero dell'apparenza della trascendenza e dimentica la sua propria essenza creatrice. I maestri della virtù predicano il sonno, l'auto-oblio della libertà ludica. E così sorge, per Nietzsche, il pensiero metafisico di un «mondo che sta dietro», di un'origine del mondo; esso è, in un certo senso, soltanto un «sogno», per mezzo del quale viene cercata la liberazione da un dolore.

Stanchezza, che d'un solo balzo vuole attingere le ultime cose con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuole più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dei e i mondi dietro il mondo.¹⁶

E nel disprezzo idealistico del corpo Nietzsche vede conseguentemente una inconsapevole volontà di distruzione. In questa triplice visione di virtù, mondo che sta dietro questo mondo, e disprezzo per il corpo, si esprime la consapevolezza della morte di Dio. La stessa visione guida l'interpretazione della morte, della guerra, dell'amicizia, dell'amore: tutti i rapporti umani fondamentali vengono capovolti, riesaminati e valutati in modo nuovo. Con ciò la bilancia dell'esistenza non sta più nelle mani di Dio; dopo la morte di Dio tutto è visto da un nuovo punto di vista; la terra è l'ultima misura; fedele ad essa il grande esame di ogni cosa umana si compie. L'uomo, preso nella sua essenza è *colui che crea*.

Del cammino del Creatore è il titolo di un discorso¹⁷ che ancora una volta riprende il motivo del mutamento dell'esistenza. La strada del creatore conduce all'estremo isolamento, porta fuori da tutte le comunanze della vita, da ogni alleanza, amore o compassione; l'isolamento porta all'autoindividuazione. Ma non tutti hanno il diritto a questa autoricerca e a questo egoismo.

Libero, ti chiami? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che sei sfuggito a un giogo. Sei tale da avere avuto il *diritto* di sottrarti a un giogo? Vi sono molti che hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via la loro schiavitù. Libero da che cosa? Che importa questo a Zarathustra! Ma il tuo occhio deve limpidamente annunciarci: libero *per che cosa?*

Nell'ultimo, decisivo discorso della prima parte, *Della virtù che dona*,¹⁸ viene espresso il *carattere essenzialmente individuale* dell'uomo, la liberazione che accade con la *conoscenza della morte di Dio*. L'essere se stessi non è una rigida auto-conservazione; è movimento che gioca e supera se stesso. La ricerca di sé da parte del creatore non ha il carattere del piccolo e meschino egoismo, ma è un puro autoprodigarsi.

In verità, un predone di tutti i valori deve diventare questo amore che dona; ma io dico sacrosanto questo egoismo. C'è anche un altro egoismo, meschino, affamato, che vuole sempre rubare, l'egoismo dei malati, l'egoismo morboso.

L'egoismo ricco, che dona se stesso, che non vuole conservarsi, ma vuole sempre mutarsi in una vita più ricca, più piena e più potente, in una vita straripante e prodiga della sua ricchezza, questo impeto della vita verso una superiore potenza, la vita turgida che si eleva, questa ricerca di sempre nuovi autosuperamenti, è il vero modo di essere dell'uomo liberatosi da Dio, del creatore.

Quando il vostro cuore spumeggia vasto e pieno, simile a un fiume, benedizione e minaccia per gli abitanti delle rive: lì è l'origine della vostra virtù. Quando siete al di sopra della lode e del biasimo, e la vostra volontà vuole imporsi a tutte le cose, come la volontà di uno che ama: lì è l'origine della vostra virtù.

Il modo fondamentale in cui si determina la natura creatrice dell'uomo, alla ricerca di se stessa e della potenza superiore della vita, lascia già presentire quello che sarà il pensiero fondamentale dominante nella seconda parte dello *Zarathustra*: il pensiero della «volontà di potenza».

La volontà di potenza è qui ancora vista partendo dall'uomo, cioè come autosuperamento creativo dell'esistenza. La morte di Dio è l'idea fondamentale della prima parte dell'opera. L'idealismo appare come il grande errore dell'uomo: l'idealismo morale, metafisico, religioso.

Fino ad oggi, sia lo spirito sia la virtù, hanno tentato e sbagliato in cento modi. Sì, l'uomo è stato un tentativo. Ahimè, quanta ignoranza e

quanto errore in noi è diventato corpo! Non soltanto la ragione di millenni — anche la loro demenza erompe in noi. È pericoloso essere eredi.

La follia dei secoli è per Nietzsche l'interpretazione idealistica di uomo e mondo. Si tratta ora di rovesciare la follia dell'idealismo: proprio nella convinzione che Dio è morto. Soltanto allora risplenderanno le libere possibilità dell'uomo.

Sono mille i sentieri che nessuno ha ancora calcati. Mille i porti e le isole nascoste della vita. Inesausti e inesplorati sono ancora sempre l'uomo e la sua terra.

Lo spazio per il gioco della libertà è sterminato se Dio non limita più l'uomo, se questa parete insormontabile non ostruisce più la via dell'uomo verso l'alto, se l'orribile ombra del padrone non sta più sopra il paese dell'uomo. Nietzsche non pone l'uomo al posto di Dio: egli non divinizza né idolatra l'ente finito. Al posto di Dio, al posto del Dio dei cristiani e del regno platonico delle idee, egli pone la terra. Forse anch'essa è una dea antichissima, ma senza forma, che non ha contorno, che è «vicina eppure difficile da afferrare».

Nietzsche chiude il primo libro con l'eredità che Zarathustra lascia ai suoi discepoli, al momento di andarsene.

Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva. Tale sia la nostra ultima volontà nel grande meriggio!

3. La volontà di potenza.

La seconda parte dello *Zarathustra* nomina espressamente ciò che è presente come forza che travolge il mondo anche nel gioco della libertà umana. Il pensiero principale è d'ora in poi la dottrina della volontà di potenza. Ma esso non viene introdotto improvvisamente; Nietzsche non salta a un nuovo pensiero, ma lo sviluppa da quelli precedenti. L'uomo trasformato, divenuto bambino, è il creatore. Egli è l'uomo vero e proprio, l'uomo per eccellenza. Naturalmente, il «creatore» non significa l'uomo che lavora, ma colui che gioca creando, che pone i valori, che possiede

una grande volontà, che si pone una meta, che osa nuovi progetti. Per il creatore non c'è alcun mondo sensibile già finito, nel quale egli si inserisca soltanto, per prenderlo in consegna. Il creatore è di per sé in rapporto originario con tutte le cose, pone nuovi pesi e misure, indirizza la vita umana in modo completamente nuovo, esiste «storicamente» nel senso più alto, cioè: creando.

E ciò che avete chiamato mondo, deve ancora essere da voi creato: esso deve diventare la vostra ragione, la vostra immagine, la vostra volontà, il vostro amore!¹⁹

Questo atteggiamento di fondo del creatore-fondatore sarebbe però limitato, circoscritto, ristretto se ci fossero Dio e gli dei; la libertà sarebbe circoscritta da istruzioni, ordini e divieti. Dio è una contrapposizione alla libertà umana. Questa, quando comprende se stessa, non può più tollerare il pensiero di Dio.

Se esistessero dèi come potrei sopportare di non essere dio!²⁰

Queste parole di Zarathustra non sono blasfeme, derivano piuttosto dal contrasto tra libertà finita e volontà di Dio. La volontà del creatore non può venire limitata dalla libertà divina. L'unico limite alla sua libertà che il creatore può sopportare è la terra, cioè non la potenza di un ente estraneo, isolato, ma la onnipotenza, la potenza del tutto. L'uomo che crea, nell'atto del creare, si riconosce unito alla forza creatrice della terra.

Dio è una supposizione: ma chi potrebbe soffrire tutta la pena di questa ipotesi senza morirne? Deve essere tolta al creatore la sua fede e all'aquila il suo librarsi in lontananze d'aquila?²¹

Ma non si tratta solo del fatto che il pensiero di Dio ostruisce alla libertà dell'uomo la strada verso ancora sconosciute possibilità. Il creare è, come tale, come storicità originaria, in relazione con la realtà del tempo, prende il tempo sul serio, si lancia verso futuri lontani, anticipa il futuro con la sua volontà, le sue più sublimi speranze lo precedono. Ma con il pensiero metafisico di Dio viene posto un al di là dello spazio e del tempo, di fronte al quale il tempo è nullo, pura apparizione, è svalutato e chiuso al di fuori della realtà vera.

Questa impostazione idealistica che nega la vera realtà del

tempo, propria del pensiero di Dio e della tradizione metafisica occidentale, significa per Nietzsche un fatale annullamento della volontà di futuro che è del creatore. Se il tempo in ultima analisi non è reale, la storia non ha alcun senso, il cammino dell'uomo nel tempo e le mete che si è proposto non hanno alcun significato. La morte di Dio significa per Nietzsche, perciò, anche la fine del rinnegamento del tempo e il riconoscimento del tempo come dimensione vera e propria di tutto l'essere.

Contro l'idealismo, che aveva estromesso il tempo dall'essere, Nietzsche vuole riportare nel tempo l'essere inteso come «terra», e pensare un rapporto fondamentale tra essere e tempo.

Io la chiamo malvagia e ostile agli uomini - questa dottrina dell'Uno e Pieno, Immobile, Imperituro. Ogni Imperituro — non è che un simbolo! E i poeti mentono troppo.²²

Il tempo reale, della cui esistenza non si può non tener conto, che non si può mai oltrepassare, l'andare e venire delle cose, il mutamento continuo, l'impetuoso e sibilante passare di tutto ciò che è perituro, questo soltanto è la via del creatore; egli ha la sua patria ventosa nel terreno e nel passeggero; il suo creare stesso è costruire e distruggere, progettare mete finite e superarle; il creatore, che soltanto con la morte di Dio conquista la sua estrema libertà e apre a se stesso la terra, sta espressamente e volontariamente nel tempo, accetta la caducità e, con ciò, la sua propria fine.

Entrando nel tempo, rivolgendosi a questo spazio terreno del gioco di tutte le cose, il Superuomo apprende e conosce la sua finitezza.

Invece i migliori simboli debbono parlare del tempo e del divenire: una lode essi devono essere e una giustificazione di tutto quanto è perituro!²³

Nel progetto di possibilità future, cioè finite nel tempo, oppure, diversamente: nella volontà, si compie la libertà del creatore. L'essenza del creare è sempre superamento, non il superamento ascetico-eremitico di tempo e vita, ma superamento di volta in volta di gradini finiti, di mete finite poste dalla volontà; nel tempo il creatore continua a costruire sopra di sé, distrugge ciò che era, e cerca ciò che non è ancora.

Sì, molto amaro morire deve esserci nella vostra vita, o creatori! Solo così siete coloro die difendono e giustificano ogni cosa peritura!²⁴

Il creatore è sempre in cammino, è tra decadenza e ascesa; non solo sta nel tempo, ma gioca il gioco del tempo cosmico; è, per usare un termine eracliteo, «un bimbo che gioca (Pais Paizon) ». Nel prendere il tempo sul serio, nel capovolgere la sua negazione idealistica, nella volontà, che è nel tempo e si rapporta al tempo di mete finite che si superano continuamente, si presenta l'umana-sovrumana libertà del creatore.

Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà — così ve la insegna Zarathustra.²⁵

Nel modo di essere del creatore Nietzsche legge i tratti della vita. Il creatore diventa lo sguardo nell'essenza dell'essere terreno, liberato da tutte le rappresentazioni ultra-terrene dell'idealismo. Qui non si tratta in alcun modo di un trasferimento acritico di categorie umane sull'Ente come tale. Dobbiamo vedere il rapporto con maggior chiarezza. Per mezzo della trasformazione dell'uomo che ha raggiunto la consapevolezza della morte di Dio, acquista un'altra levatura la «terra» in genere, che troppo a lungo era stata mascherata e deformata da errate interpretazioni idealistiche. L'al di qua, il terreno, il mondo limitato dallo spazio e dal tempo, che è il teatro della nostra vita, non è più svalutato come il provvisorio, l'apparente e l'improprio; il mondo vero non sta più al di là dello spazio e del tempo come la cosa in sé accessibile solo al pensiero, il regno delle idee, Dio e il suo Regno dei cieli. Nel mutamento dell'esistenza in Superuomo, spirito e libertà ritornano sulla terra, si riconoscono come sua parte, come un tutto con essa. Nietzsche trova per questo un simbolo che offende molti orecchi: spirito e anima sono soltanto qualcosa che appartiene al corpo. Il corpo, cioè la realtà terrena del nostro essere, è anche l'unica; noi non siamo membri di un regno dello spirito; noi siamo in tutto e per tutto terra. Dunque, soltanto per mezzo del capovolgimento dell'idealismo sorge la possibilità di identificare umanità e essere, di trovare nell'essenza dell'uomo la chiave per tutto ciò che è vivo, per tutto ciò che esiste.

Nietzsche non misconosce le manifeste differenze tra gli enti

eterogenei del mondo. La pietra, l'animale, l'uomo non sono sicuramente tutti uguali; ci sono differenze in ciò che gli enti sono e anche nel modo in cui sono. Queste differenze non vengono livellate da Nietzsche. Egli non pone il ciottolo e l'uomo creatore sullo stesso livello. Egli li identifica piuttosto in una dimensione del profondo: essi, nonostante la differenza dell'apparenza, sono uguali in quanto sono «creazioni», «prodotti» della terra.

La terra però non è la quantità di materia esistente o soltanto la somma di tutte le cose finite; la cosa, l'ente individuato esce dalla terra, promana da essa, ma in modo tale che essa non ne viene abbandonata, ma rimane la base portante, sulla quale poggia ogni Ente finito. Essa è onnipresente, ma tuttavia non vicina e lontana come le cose; essa è perpetuamente presente, ma tuttavia non è mai oggetto. Il concetto della terra, come appare nel pensiero di Nietzsche, è difficile da afferrare. Senza entrare in dettaglio, noi possiamo ora dire che Nietzsche non pensa la terra come qualcosa di puramente esistente, ma come ciò che fa germinare, come il grembo di tutte le cose, come il movimento del produrre, dal quale l'Ente molteplice e determinato nasce, prende contorni, forma e durata. La terra viene pensata da Nietzsche come una forza creatrice, come poiesis. E da ciò viene anche la risolutezza dell'uomo nel suo creare, nella sua libertà creativa. Per questo Nietzsche, partendo dall'uomo che crea, può penetrare con lo sguardo nell'essenza creatrice della terra, e cioè nel principio cosmico di tutte le cose.

La seconda parte dello *Zarathustra* abbozza nel capitolo *Nelle isole beate* la figura del creatore, il suo rapporto col tempo e la sua necessaria empietà. Nei capitoli seguenti viene presa posizione, partendo dall'ottica del creatore, contro i pietosi, i preti, i virtuosi e la plebe.

Il capitolo *Delle tarantole* affronta la polemica più radicalmente e prepara all'insegnamento decisivo di questa seconda parte. Nelle tarantole Nietzsche trova il simbolo dello spirito di vendetta, della vendetta di coloro che la sorte ha privato di ogni grandezza e di ogni successo nella vita. Le tarantole sono cioè i predicatori dell'uguaglianza, nei quali l'impotenza di vita si vuol vendicare di tutte le forme di vita potente, basate sull'ineguaglianza. Nietzsche polemizza così non soltanto contro le correnti moderne, come la Rivoluzione Francese, Rousseau, il Socialismo e la Democrazia, ma anche altrettanto contro il Cristianesimo, con la sua concezione

dell'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio. Con questo Nietzsche si oppone nel modo più accanito alla tradizione occidentale e alla concezione tradizionale di giustizia. Quanto più potente è una vita che crea e imprime la sua impronta, tanto più assumerà l'ineguaglianza degli uomini proprio nel suo nuovo sistema di valori, stabilirà una gerarchia e una nobiltà dell'anima. E viceversa: tanto più debole e impotente è una vita, tanto più si reggerà sull'«eguaglianza» di tutti, cercherà di tirare verso il basso nella comune mediocrità i Singoli, le Eccezioni; vedrà nella grandezza il crimine contro l'uguaglianza; vorrà vendicarsi contro tutti i potenti e i beniamini della vita. La volontà di uguaglianza è con ciò soltanto la impotente volontà di potenza dei malriusciti. Nietzsche tenta qui uno smascheramento: quella che si spaccia per idea di giustizia è soltanto una mascherata volontà di potenza, che abusa dell'apparenza della virtù e della venerabilità del costume per farsi valere. Nell'idea di giustizia dei molti, della massa, dimora la vendetta, quel ragno velenoso che è la tarantola, che annoda le sue reti e vi soffoca la vita nobile. Nietzsche accenna con ciò già alla tematica della «morale del padrone e dello schiavo», che avrà una grande importanza ancora dopo lo *Zarathustra*.

Ma l'essenziale non è più questa differenza permanente nell'uomo, questa diversa concezione di «giustizia». Essenziale è ora il passaggio dalla lotta nel campo dei giudizi umani, dalla battaglia delle idee sul bene e sul male, alla lotta nella vita direttamente cioè alla *volontà di potenza*.

Bene e male, ricco e povero, elevato e meschino, e tutti i nomi dei valori: armi devono essere, segni dal metallico suono: del fatto che la vita non può se non continuamente superare se stessa! La vita vuole edificare se stessa in alto con pilastri e gradini: verso vaste lontananze essa vuole mirare e ancora al di là, verso bellezze beate — *per questo* essa ha bisogno di altezza! E poiché ha bisogno di altezza, ha bisogno dei gradini e della contraddizione tra i gradini e coloro che salgono! La vita vuol salire, e salendo superare se stessa.²⁶

La terra nella sua non-presenza, nel movimento del suo produrre è considerata la «vita». Vita qui non significa la totalità di ciò che è organicamente vivo, cioè pianta, animali, uomo. Ciò che è vivo in senso organico è soltanto un settore particolare dell'Ente. In esso non si possono assolutamente cogliere i tratti essenziali di tutte le cose. L'idea nietzschiana fondamentale della «vita» è poco

svilupata dal punto di vista strettamente concettuale; viene espressa in simboli sempre nuovi; l'intuizione centrale di Nietzsche non conduce a una struttura concettuale definita. E tuttavia non è vaga e nebulosa, come spesso gli viene rimproverato. Che cosa è la vita, deve venir pensato attraverso molteplici rapporti. Un rapporto decisivo è proprio quello della vita e della terra. La terra vive. La terra dona a ogni singolo Ente l'esistenza; tutte le cose, siano esse uomini, animali o soltanto pietre, sono prodotti della terra, sono immagini della sua vita, immagini che essa produce e dona. E questa vita della terra è per Nietzsche la volontà di potenza. Dall'uomo creatore Nietzsche ritorna col pensiero all'atto del creare, alla volontà di potenza della terra stessa.

Nietzsche interrompe l'intimo corso del suo pensiero, che preme per una più chiara spiegazione della volontà di potenza, con tre canzoni: il canto notturno, la ballata, il canto funebre. Il loro significato non è facilmente esprimibile. Sono canzoni che dicono stati d'animo, nelle quali è vano cercare un senso più profondo? Il canto notturno è una canzone d'amore, di nostalgia per la notte, l'abisso, il celarsi, che afferra il poeta isolato nella luce solare della sua conoscenza.

È notte: ora parlano più forte tutte le fontane zampillanti. E anche la mia anima è una zampillante fontana. È notte: ora soltanto si destano tutti i canti degli amanti. E anche la mia anima è il canto di un amante.²⁷

Nell'Ecce *homo* Nietzsche dice a proposito del *Canto notturno*:

Niente di simile è stato mai poetato, mai provato, mai sofferto: così soffre un dio, un Dioniso. La risposta a un ditirambo come questo, che celebra l'isolamento solare nella luce, sarebbe *Ariadne* ²⁸

Il *Canto notturno* canta l'anelito della luce verso la notte, e la notte appare come il femminile, come *Ariadne*. La *Ballata* canta però la vita: «Nel tuo occhio guardai or non è molto, o vita! e mi parve di sprofondare nel senza-fondo». La vita appare sotto le spoglie di donna. «Ma soltanto mutevole io sono e selvaggia e in ogni cosa femmina, e non virtuosa», e anche la «selvaggia saggezza» di Zarathustra è una donna e rappresenta a sua volta in qualche modo la stessa vita impenetrabile.²⁹

Nel *Canto dei sepolcri* Zarathustra si ricorda dei sepolcri della sua gioventù, della sua vita sciupata e prova il dolore della

caducità, contro la quale egli ora invoca la sua volontà, colei che «fa saltare le rocce»:

Sì, tu sei ancora per me quella che infrange tutti i sepolcri. Salve a te, mia volontà! E solo dove sono sepolcri, sono anche resurrezioni!³⁰

Amore, morte e piacere — notte, impenetrabilità e sepolcro — tutto ciò accompagna il canto di invocazione del femminile, della donna di tutte le donne, di colei che ha partorito il tutto: la terra. Si è voluto vedere in queste canzoni l'espressione di determinate esperienze personali di Nietzsche. Può essere che tali esperienze abbiano dato tono e colore alle canzoni di Zarathustra; ma esse si trovano in un punto decisivo dell'opera, esse sono ben più che confessioni esistenziali.

Nel capitolo *Della vittoria su se stessi*³¹ appare del tutto chiaramente il motivo fondamentale della seconda parte. E anche qui Nietzsche comincia dall'uomo. Dal pensatore, da colui che pone i valori. Il pensare sembra però sfavorevole a ogni volontà di potenza, sembra il puro e disinteressato interrogare l'Ente da parte dell'uomo. Ma proprio questo, dice Nietzsche, è una volontà di potenza, la volontà di rendere l'Ente concepibile. Con i concetti il pensatore sistema l'Ente, ferma il flusso del divenire, fissa in immagini stabili ciò che in realtà è inarrestabile. Con una trama di parole e concetti egli, per così dire, getta una rete nel fiume del tempo e ne cattura soltanto i pesci che egli vi aveva già posto attraverso le categorie di Sostanza, Causalità, ecc. «Tutto quanto esiste, voi volete prima di tutto *farlo* pensabile: giacché con giusta diffidenza dubitate che sia già pensabile... Ecco in che consiste tutta la vostra volontà, o saggi tra i saggi: nella volontà di potenza; e anche quando parlate del bene, del male e dei valori». E di nuovo Nietzsche passa dalla volontà di potenza dell'uomo alla volontà di potenza del tutto, che determina l'Ente come tale.

Dovunque trovai vita, trovai anche volontà di potenza; anche nella mente del servo trovai la volontà di essere padrona... E la vita stessa questo segreto ancora mi confidò: vedi, mi disse, io sono *il continuo, necessario superamento di me stessa*.

Il superamento di sé qui non ha un senso ascetico, ma esattamente l'opposto. La vita ha la tendenza del *salire*, crea immagini di potenza e non trova mai riposo; è essenzialmente

irrequietezza, movimento, ma non un movimento lineare, che non si supera mai. Non somiglia al gioco del mare, nel quale onde si elevano e di nuovo si inabissano, ma piuttosto alla lotta continua e all'opposizione di tutti gli Enti individuati, gli uni contro gli altri; essa costituisce, per così dire, la tensione dei poli opposti, eppure abbraccia ogni lotta e ogni contrasto; ma tutte le cose non scompaiono semplicemente nella indifferenziazione della vita che tutto comprende, non vi si dissolvono, ma vengono piuttosto gettate proprio nel contrasto e nella lotta. Nel gioco della vita dimora la differenza, il limite, la causa dell'ostilità tra tutti gli Enti particolari; ma i limiti sono in movimento, l'uno cerca sempre di superare l'altro; la volontà di potenza non è la tendenza a rimaner fermi in una posizione di potenza, è sempre volontà di predominio e di prevalenza.

E come il piccolo si dà al grande, per avere diletto e potenza sull'ancora più piccolo; così anche dò che è più grande dà se stesso e, per amore della potenza, mette a repentaglio — la vita. Questa è la dedizione della più grande temerità e pericolo, e un gioco di dadi con la morte.

Nietzsche si volge espressamente contro Schopenhauer: «Certo si ingannava colui che... proclamò la “volontà di esistere”: questa volontà non esiste!». «Molte cose per il vivente hanno più valore della stessa vita; ma anche dal suo porre valori parla la volontà di potenza!». Nello *Zarathustra* non viene spiegato il fondamentale significato ontologico della «volontà di potenza». Con essa Nietzsche caratterizza la «vita»; ma la vita non è una categoria biologica, che riguarda soltanto ciò che ha «vita» in contrasto con ciò che è «privo di vita». Ma poiché Nietzsche nello *Zarathustra* prende le mosse dalla vita umana e poi passa direttamente al concetto rimasto oscuro della vita in sé, la grande importanza del pensiero della volontà di potenza non è facilmente comprensibile. In esso Nietzsche pensa ciò che rende tali le cose finite e le tiene in movimento: nell'opposizione della discordia e della lotta. Partendo dall'uomo creatore, la seconda parte dello *Zarathustra* conduce al concetto fondamentale della volontà di potenza. È possibile per l'uomo creare, soltanto se tiene il tempo nella dovuta considerazione. Nel corso del tempo la vita cresce verso immagini di potenza sempre superiori; ogni gradino prepara già il successivo. Ma in quale rapporto col tempo sta la volontà di potenza che

sempre tende all'alto e supera se stessa? Questo è chiaramente un serio problema. Può il gioco del continuo superamento e della nuova creazione essere portato avanti all'infinito? Nel pensare veramente il pensiero della volontà di potenza, Nietzsche giunge a una grande aporia. Egli la incontra, anzitutto, a proposito della volontà di potenza. Questa è infatti il principio della vita che tende verso l'alto. E questa, d'altro lato, viene considerata nella figura della vita umana che sale.

Nel capitolo *Della redenzione*³² Nietzsche non soltanto si volge con amara asprezza contro l'idea della redenzione propria del cristianesimo, ma soprattutto contro quella della metafisica, che egli vede consistere nell'abbandono dell'al di qua, e non soltanto le oppone la sua redenzione dell'uomo per mezzo del superuomo; il problema più profondo è il rapporto del futuro, che deve portare il superuomo, col presente e con il passato. Zarathustra vaga tra gli uomini «come in mezzo a un ammasso di frammenti e membra umane».

L'uomo del presente e del passato è per lui la cosa più insopportabile, ciò da cui si allontana nella sua volontà creatrice tesa al superuomo; egli non sopporterebbe di vivere, se non fosse il vate del futuro, se non potesse vivere nella speranza del superuomo. Egli vive dunque nella volontà e nell'ansia che spinge avanti, verso il lontano futuro. Tutto ciò che l'umanità ha di frammentario gli sembra giustificato soltanto per mezzo di quel futuro e così «redento». La volontà verso un uomo completo e intero, la volontà di superuomo, condensa in una cosa sola ciò che ora è un «ammasso di frammenti, un rompicapo, un orribile caso». Ma questa volontà può «redimere» soltanto nel futuro, può volere soltanto nel campo del possibile, del non ancora accaduto; ha i suoi limiti in ciò che fu e in ciò che è; egli può volere nel futuro, ma la sua volontà non ha poteri per quanto riguarda il passato. «La volontà non può volere a ritroso: non poter infrangere il tempo e la voracità del tempo — questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria». Nell'irreversibilità del tempo trascorso finisce ogni potere della volontà.

Non rimane allora alla volontà di potenza che il riconoscimento della superiorità del tempo, provata dall'immobilità di ciò che è stato, e cioè la riconciliazione col tempo inflessibile? Può la volontà volere avanzare infinitamente nel futuro e mai nel passato? Con l'accento a questa problematica finisce il capitolo

Della redenzione. Nietzsche vede la dimensione della redenzione in un rapporto di potenza e tempo. Una soluzione che tenesse conto di questa dimensione sarebbe il contrario di ogni cristiana e metafisica redenzione per mezzo di un mondo occulto dell'al di là, per mezzo della negazione della realtà del tempo.

Volontà di potenza e tempo devono venir pensati in modo più radicale. Non soltanto la volontà vitale di potenza che crea e che tende verso l'alto trova i suoi limiti nel passato, nell'immutabilità di ciò che è stato; ma chiaramente essa non può nemmeno salire all'infinito, superare sempre e continuamente se stessa per tutta l'eternità. Per quanto riguarda l'uomo: non ci può chiaramente essere un Super-superuomo senza fine oppure un superuomo di una potenza infinita. La vita che sale, che si erge come una torre sempre più su, non può continuare il suo superamento all'infinito. La domanda è perciò questa: è poi veramente il tempo un seguito infinito di momenti, in cui tutto ciò che è stato rimane immobile e solamente ciò che ha da venire è il campo di battaglia della volontà? Il tempo è paragonabile a una linea infinita, divisa dal presente in due parti eterogenee, il passato e il futuro? È poi vero che, tutto ciò che è passato non può mai essere futuro, e viceversa? Oppure c'è una «più profonda consapevolezza del tempo»? Zarathustra si trova in questa consapevolezza, la intuisce, ma ancora non ne dispone pienamente: essa è piuttosto il suo pensiero più intimo. Nel capitolo *L'ora senza voce*,³³ che chiude la seconda parte, Zarathustra sente l'appello della sua più intima e nascosta verità. L'ora più cheta è quella in cui gli si rivela l'essenza stessa del tempo; è la più cheta perché in essa compare ciò che dà posto ad ogni rumore e ad ogni grido. I boschi stormiscono e i treni sferragliano, gli orologi battono le ore, e piano scorre la sabbia nella clessidra, ma ancora più sottovoce scorre il tempo, esso è il più silenzioso. E «l'ora più cheta», la sua terribile padrona, dice a Zarathustra: «Tu lo sai».

Ma «la cosa» che egli non osa dire a se stesso, «quello» che sembra essere superiore alle sue forze e a causa del quale egli deve ritornare ancora una volta nella solitudine e separarsi dai suoi discepoli, è la nuova e segreta coscienza dell'essenza del tempo, che non poggia più sull'immutabile differenza di passato e futuro. Questa *scienza del tempo*, partendo dalla quale si deve pensare in modo nuovo il rapporto tra la volontà di potenza e il tempo, è il pensiero fondamentale della terza parte dello *Zarathustra* e

contemporaneamente il punto culminante di tutto il libro: l'insegnamento dell'Eterno Ritorno dell'Uguale.

4. *L'Eterno Ritorno: «Della visione e dell'enigma», «Prima del levar del sole».*

La terza parte dello *Zarathustra* è la parte principale dell'opera, il suo «centro», e questo non soltanto nel senso esteriore della composizione; certamente la favola si avvia alla terza parte in un crescendo consapevole. Dopo l'annuncio dell'insegnamento al mercato con il tema fondamentale del superuomo e dopo quello ai compagni che ha per soggetto la morte di Dio e la volontà di potenza, in questa terza parte *Zarathustra* non è in una vera e propria posizione di maestro. Egli è in viaggio verso la sua caverna nei boschi, verso la sua ultima e più sublime solitudine, dove gli si pone il suo pensiero più profondo, quello della sua ultima trasformazione.

Parla sí con i naviganti, che lo conducono al di là del mare, ma il suo discorso è nascosto nella forma di un indovinello; egli parla col pazzo della «grande città» davanti alla quale, in più di un senso, egli «passa»; ma tutto il suo parlare non è diretto agli altri, è più propriamente un monologo: l'estremo parlare in forma di dialogo del solitario con se stesso.

Gli elementi stilistici della composizione non sono però senza importanza, né arbitrari; Nietzsche non li usa per dare all'opera un crescendo, una spinta; la storia non ha puramente il compito di animare una serie di pezzi dialettici che possono risultare facilmente monotoni. Essa viene intesa in modo più serio.

Del superuomo *Zarathustra* parla *a tutti*; della morte di Dio e della volontà di potenza *a pochi*; ma dell'Eterno ritorno dell'uguale solo *a se stesso*. Ciò significa chiaramente anche una gerarchia dei suoi pensieri fondamentali. In *Ecce homo* si dice dello *Zarathustra*:

Racconterò ora la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la formula più alta dell'affermazione che possa mai essere raggiunta, è dell'agosto 1881.³⁴

Qui dunque l'eterno ritorno viene caratterizzato con energia e

chiarezza come il centro vero e proprio dell'opera. Il soggetto dello *Zarathustra* lo sottolinea per mezzo della sua composizione.

La successione dei pensieri fondamentali di Nietzsche non è arbitraria: sebbene essi siano strettamente congiunti e si chiariscano a vicenda, la loro successione non può venir capovolta. Il superuomo, che dapprima viene soltanto proclamato come una esigenza che riguarda esclusivamente l'uomo, risulta intrinsecamente possibile soltanto in rapporto alla morte di Dio; solo quando il sovrumano (gli Dei, la morale, l'al di là) viene riconosciuto come dimensione dell'alienazione umana, può avvenire il rovesciamento dell'idealismo e Zarathustra può dire: «Tutti gli Dei sono morti, ora vogliamo che il superuomo viva». E la stessa morte di Dio, coscienza della nullità di ogni idealità, è, dal canto suo, possibile soltanto per il fatto che Zarathustra interroga tutto ciò che è vivo e si insinua nel cuore di ogni vivente e vi scopre la volontà di potenza.

La volontà di potenza è per Nietzsche l'essenza dell'Ente. «Essenza» non è però da intendere nel senso di «essentia», come il carattere stabile dell'apparenza, di ciò che si vede, nel senso della *idea*; significa piuttosto «essenza» in senso letterale, *wesen*, la «mobilità» dell'Ente. Ogni ente è volontà di potenza: e ciò non è visibile; le cose esistenti sono variamente diverse nel loro aspetto esteriore; noi siamo abituati a distinguere i regni della natura proprio in base alle differenze esteriori: le pietre senza vita, le piante che vivono, gli animali, gli uomini; oppure distinguere le cose che esistono di per sé e le opere (come: utensili, alloggi, stati), e ancora distinguiamo numero e figura. Fino a quando si considera soltanto la diversità delle cose che hanno un aspetto diverso, non si riuscirà mai a scorgere la volontà di potenza. Soltanto considerando la «mobilità» di ogni ente che va e viene, che sale e scende, mobilità che Nietzsche indica col concetto della «Vita», si giunge alla *conoscenza* della volontà di potenza. Volontà di potenza è tutto ciò che esiste in quanto esiste nel tempo.

L'essere-nel-tempo, come lotta e battaglia per la potenza, come superamento ed elevazione, costituisce la strada della volontà di potenza; questa è volta verso il futuro: vuole per principio ciò che ha da venire, ciò che è possibile, ciò che è ancora aperto e libero. La volontà di potenza, come l'essere nel tempo che è in movimento e cioè che si muove nella lotta, è affidata alla potenza del tempo: e quest'ultima, in quanto futuro, lascia spazio al gioco della volontà

di potenza, ma, in quanto passato irreversibile, limita il suo potere. La volontà non può volere nel passato. È incatenata al corso del tempo. Deve procedere con lui, volere sempre in avanti e mai indietro. La volontà di potenza si fonda sul corso del tempo.

Noi abbiamo ora, visto nell'assieme, uno strano rapporto di base tra i quattro pensieri fondamentali di Nietzsche. Il superuomo potrà mettere le sue radici soltanto nella morte di Dio, per mezzo della volontà di potenza e nel corso del tempo. Il pensiero di Nietzsche ha il carattere di un ripensamento singolare, di uno strano mutamento. Forse egli si allontana al massimo dalla tradizione metafisica passando dalla *considerazione intra-mondana, a quella sul vasto mondo che abbraccia ed è abbracciato*. Dall'uomo e da Dio, al di là del movimento di tutte le cose, egli ritorna al *tutto cosmico*. Ma egli pensa il tutto cosmico col pensiero «dell'eterno ritorno dell'uguale».

Questo pensiero viene più accennato che veramente sviluppato. Nietzsche ha quasi timore di esprimerlo; il nucleo principale del suo pensiero evita la parola. È un sapere segreto. Nietzsche indugia e accumula sempre nuove difese attorno al suo segreto, perché egli, con la sua più alta intuizione, non giunge al concetto. Il segreto del suo pensiero fondamentale rimane per lui stesso nell'ombra del misterioso. Forse così egli esce per la prima volta dalla via della metafisica e rimane senza una via da seguire, disorientato, in una nuova dimensione.

È facile, a una lettura superficiale, non comprendere che la terza parte dello *Zarathustra* è imperniata sul pensiero del ritorno, e che questo è il suo tema vero e proprio; esso può sembrare soltanto un motivo; altrettanto importante può apparire il pensiero del sovvertimento dei valori (*Delle tavole antiche e delle nuove, Delle tre cose malvagie*). Ma, in realtà, si tratta anche qui del pensiero dell'eterno ritorno, e l'essenza dell'inversione dei valori viene vista partendo da questo presupposto e ripensata da questo nuovo punto di vista. Cerchiamo di seguire l'intimo corso dei pensieri della terza parte. Dapprima troviamo singolari annunci e indizi. Se la seconda parte si era chiusa con *L'ora senza voce*, l'ora in cui il pensiero più profondo di Zarathustra, la sua conoscenza dell'essenza del tempo, lo colpì sommessamente e tuttavia distintamente, qui continua questo movimento: Zarathustra torna indietro, sale su monti sempre più alti, chiude cerchi e sacri confini intorno a sé, è in cammino verso la sua «ultima sommità», deve divenire «il più

solitario» per poter scrutare nel cuore del mondo.

Ma tu, o Zarathustra, hai voluto vedere il fondo e il sottofondo di tutte le cose; e già questo ti obbliga a salire al di sopra di te stesso — sempre più in alto, sino a che anche le tue stelle si trovino al di sotto di te! Si: guardare giù verso me stesso e persino verso le mie stelle: solo questo può voler dire la mia *vetta* per me, questo mi è ancora rimasto come la mia *ultima vetta*.³⁵

Il vertice del pensiero di Zarathustra è là dove si supera anche il superamento di sé, cioè oltre la volontà di potenza, lì dove viene pensato ciò che la rende possibile. La salita di Zarathustra alla sua ultima cima è però, contemporaneamente e paradossalmente, la discesa nella più grande profondità. Nel pensiero della più grande profondità Nietzsche giunge alla sua più alta sommità.

Donde sorgono i monti più alti? chiedevo in passato. E appresi allora che essi sorgono dal mare. Di ciò testimoniano le loro rocce e le pareti delle loro cime. Dall'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza.³⁶

Questo significa: l'ultima trasformazione di Zarathustra, la sua grandezza sovrumana consiste nel Pensiero del Principio che tutto comprende; la sublimità del superuomo è basata sul conoscere il mare del tempo.

Nel capitolo: *La visione e l'enigma*³⁷ si ha la prima introduzione, in forma di parabola, dell'Eterno Ritorno. «Agli intrepidi cercatori e tentatori», ai marinai, agli amanti dei misteri, Zarathustra racconta la «visione del più solitario tra i solitari». Il più solitario scorge e indovina l'eterno ritorno. Colui che più è isolato pensa ciò che è più universale. Solamente l'uomo solitario sta in alto, nella vastità del tutto cosmico, e ha con esso il rapporto del Grande Anelito. Questo rapporto di tensione tra solitudine e tutto cosmico determina il più alto pensiero di Zarathustra.

Zarathustra racconta la sua visione ai marinai; racconta una esperienza in forma di parabola: una volta egli salì su un monte, sulla sua spalla sedeva lo spirito della gravità, mezzo nano, mezzo talpa; nonostante costui e i suoi pensieri che gocciolavano pesanti come il piombo, egli sale verso l'alto. Questa salita di Zarathustra è il cammino dell'uomo, il salire verso l'umanità più sublime, verso il superuomo; questa salita viene conquistata con ostinazione contro

il genio della gravità che degrada, avvilisce. La via è quella del creatore, sentiero della volontà creatrice, che costruisce sempre, innalzandosi al di sopra di sé.

Ma può continuare sempre così; sempre avanti, sempre più in alto? può il creatore sempre e nuovamente protendersi sopra se stesso, oppure egli giunge a una fine? Lo spirito della gravità mormora a Zarathustra che sale il pensiero che avvilisce e spezza ogni volontà rivolta al futuro.

O Zarathustra, tu pietra filosofale, tu pietra lanciata da fionda, tu distruggitore di stelle! Hai scagliato te stesso in alto — ma qualsiasi pietra scagliata deve — cadere!

Tutti i progetti dell'uomo devono alla fine cadere, una salita senza fine non è possibile, poiché lo impedisce il tempo senza fine. In esso si esaurisce ogni forza; esso diventa padrone delle volontà più ostinate, spezza le reni anche alle più possenti speranze. Lo spirito della gravità riporta indietro ogni slancio e lo piega nella caduta. Lo sguardo nell'abisso del tempo, e perciò nella vanità di ogni progetto, paralizza, causa una «vertigine» a colui che pensa le più alte possibilità dell'uomo. È chiaro che di fronte al tempo infinito ogni senso diventa assurdo, ogni rischio senza motivo, ogni grandezza si rimpicciolisce. Lo spirito della gravità, qui inteso come coscienza dell'infinità del tempo, impedisce il vero protendersi dell'esistenza nell'apertura cosmica del mondo; la vuota immensità allontana da sé. Come la forza di gravità esaurisce tutte le forze finite dei lanciatori, le consuma e alla fine le annienta, così l'infinita forza del tempo annienta le forze finite dell'autosuperamento umano che procedono *nella* sua via.

Ma contro il pensiero paralizzante del nano Zarathustra si appella al coraggio, al coraggio del suo «pensiero abissale», un coraggio che uccide perfino la morte e di fronte alla vita esprime la volontà della ripetizione. Ai pensieri pesanti come gocce di piombo del nano egli oppone i pensieri umanamente più coraggiosi; il nano salta dalla sua spalla; Zarathustra viene liberato dallo spirito della gravità.

E ora tra i due si avvia il discorso sul tempo. Ci si ricorda che la volontà di potenza giunse al suo limite, quando il tempo si manifestò come la sua via. Volere si può solo il futuro; il fermo e immutabile passato non si può volete, rimane negato a ogni

intervento della volontà; tutt'al più lo si può «riconoscere», accettarne l'intramontabilità; in questo senso è anche possibile una presa di posizione della volontà nei riguardi del passato; si può trasformare la propria libera volontà; accogliere in essa l'immutabile; voler togliere alla necessità, per mezzo della sua accettazione, il carattere dell'estrema coercizione; riuscire a conciliare la necessità e la libertà per mezzo della libera sottomissione al necessario. Questo pensiero è stato formulato da Schiller come la conciliazione di destino e libertà. Fondamentalmente, però, questo motivo schilleriano non è sufficiente, neanche in modo approssimativo, a render chiara la nuova interpretazione nietzschiana del tempo. Nel dialogo col nano Zarathustra partendo da un'altra coscienza del tempo, parla *contro* il nano, che, come vedemmo, rappresenta anche una certa concezione del tempo. E proprio da questa prende le mosse Zarathustra.

La porta del «momento» è il punto di incontro di due lunghi sentieri; uno conduce indietro e l'altro in avanti, entrambi verso l'infinito e l'immenso. Con grande acutezza viene dapprima caratterizzata la differenza di questi due sentieri del tempo: nel momento essi si urtano, si contrappongono. Il passato è ciò che è fermo, il futuro è l'ancora-aperto, il passato e il futuro sono completamente diversi l'uno dall'altro, si contraddicono a vicenda; e tuttavia nel momento si urtano l'un l'altro, l'incomparabile si tocca. E da questo microscopico fugace confine dell'adesso partono i due sentieri essenzialmente diversi nell'infinito: sono una «eternità» passata e una «eternità futura».

Con questa impostazione diventa chiaro, anzitutto, che Zarathustra comincia dal *Tempo immanente*. Il tempo è concepito come una successione di presenti; partendo da un presente dato, dietro ad esso sta una infinita serie di presenti passati e davanti gli sta una altrettanto infinita serie di presenti futuri. Ma — questa è ora la domanda decisiva — va questa serie veramente verso l'infinito, divergono veramente senza fine questi due sentieri del tempo, e dietro a ogni passato sorge sempre un passato ancora più lontano, e così via per tutta l'eternità? E altrettanto per quanto riguarda il futuro? Dietro al più lontano futuro sta sempre un futuro ancora più lontano, e il pensiero dell'uomo non viene alla fine in tali lontananze trascinato alla morte? Si può veramente pensare questa infinità del tempo? Zarathustra chiede al nano se

entrambi i divergenti sentieri del tempo si contraddicano eternamente. Questa domanda significa: la posizione di partenza immanente del pensiero del tempo, che procede dalla differenza dei suoi due sentieri, è l'unica decisiva verità per quanto riguarda il tempo? Che cosa significa, allora, l'«Eterno» nella eternità e nell'immensità del passato e che significa per il futuro? È poi l'eterno pensato veramente? Oppure è soltanto la cattiva infinità della continua iterazione? La risposta del nano è giusta dal punto di vista nietzschiano, ma nondimeno troppo facile:

Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo.

Che cosa semplifica troppo il nano? Il tempo è un cerchio. Passato e futuro vi sono intrecciati nell'immensità, come il serpente che si morde la coda. Il ciclo del tempo viene così pensato come un ciclo immanente. Come un cerchio di attimi, di adesso. Ma con ciò il senso decisivo del pensiero del ritorno viene falsato.

Nietzsche stesso cade continuamente nel modo di pensare del nano; in metafore dedotte dalla *successione cronologica* e nell'immagine del cerchio egli esprime l'eterno ritorno dell'uguale. Ma forse non è possibile altrimenti, perché noi non disponiamo a priori di alcun concetto e alcuna immagine che *appartengano al tempo stesso*. Tutti i nostri concetti del tempo sono orientati *nell'immanenza*; noi non pensiamo il *tutto del tempo*, perché questa è una caratteristica essenziale del tutto cosmico.

Forse il pensiero della totalità cosmica del tempo è in qualche modo possibile soltanto con il continuo *stacco* dalle immagini immanenti nel tempo. In questo capitolo, *Della visione e dell'enigma*, il pensiero del ritorno non viene completamente sviluppato, ma soltanto espresso in forma preliminare e provvisoria. Zarathustra vi presenta l'eterogeneità e l'opposizione dei due sentieri del tempo, «passato» e «futuro», e indica la infinità e l'eternità di queste vie che hanno mete opposte, per poi, alla fine, credere necessario problematicizzare questo separarsi e contrapporsi di entrambe.

Che cosa significa eternità, eternità del tempo passato e del tempo futuro? Zarathustra trae una conclusione dalla duplice eternità del tempo, conclusione contraria a tutte le consuete interpretazioni. Se dietro al presente sta una eternità, allora «tutte le cose che sono capaci di camminare devono aver percorso già

una volta questo sentiero», oppure, in altri termini, un passato infinito non è possibile come una catena di sempre nuovi avvenimenti; se esiste un passato infinito, allora ciò che può accadere deve già essere accaduto, nulla vi può in alcun modo mancare, nulla può essere semplicemente futuro; una eternità passata non può essere incompiuta. Se nella profondità del passato il tempo è una eternità già trascorsa, esso non può in quanto tempo avere più nulla fuori di sé, tutto l'accadibile deve già esservi avvenuto. L'eternità del passato esige che tutto l'accadibile sia già accaduto, che un tempo *intero* sia trascorso; e così un futuro infinito, eterno, esige il futuro trascorrere di tutti gli avvenimenti immanenti nel tempo. Se si pensa passato e futuro come eternità, si devono pensare entrambi come tempo intero, comprensivi di ogni possibile *contenuto temporale*.

Due volte tutto il tempo? Non è un assurdo? Per Nietzsche-Zarathustra deriva proprio da qui la dottrina dell'Eterno Ritorno dell'Uguale. Tutte le cose, tutto ciò che è immanente, tutto ciò che si svolge *nel* tempo, devono, se il tempo in quanto passato e il tempo in quanto futuro sono tuttavia entrambi il tempo intero, essere sempre già trascorsi e sempre di nuovo ripetersi nel futuro. Il ritorno dell'Uguale si basa sull'eternità del corso del tempo. Tutto deve esservi stato e tutto deve ritornare.

E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e questo stesso chiaro della luna, e tu e io bisbigliatiti davanti a questa porta di cose eterne — non dobbiamo tutti esserci già stati una volta? — e ritornare e percorrere l'altra via, fuori, davanti a noi, quella lunga orribile via; non dobbiamo forse eternamente ritornare?

Quando Zarathustra spinse così lontano le sue domande, udì. un grido, e trovò un pastore, al quale un serpente si era aggrovigliato attorno al collo. Ciò significa: il pensiero del ritorno, simboleggiato dal serpente, striscia nauseante nella bocca dell'uomo e lo asfissia; è un pensiero soffocante; se tutto ritorna, allora chiaramente ogni slancio dell'uomo è vano, l'erta via verso il superuomo è una pazzia priva di senso, poiché anche l'uomo piccolo e meschino ritorna sempre di nuovo; ogni rischio è vano. Più aspramente ancora di prima lo spirito della gravità contrappone il pensiero del ritorno alla volontà di potenza e all'auto-superarsi della vita. Ma solo apparentemente; Zarathustra

grida al pastore di staccare con un morso la testa al serpente; così il pastore subisce una metamorfosi:

Non più pastore, non più uomo — un trasformato circondato di luce, che rideva!

Il resistere, il far fronte al pensiero dell'Eterno Ritorno porta al mutamento decisivo dell'esistenza, porta alla trasformazione di ciò che è serio e pesante in leggerezza, nella sovrumana leggerezza della risata.

Il pensiero del ritorno ha per così dire due aspetti. Può essere visto partendo prevalentemente dal passato oppure dal futuro. Se tutto ciò che accade è la ripetizione di ciò che è prima accaduto, allora il futuro è fermo, ripete soltanto ciò che si è già verificato; allora veramente non c'è nulla di nuovo sotto il sole — nell'immutabilità si svolge il futuro già stabilito in precedenza — l'agire e l'osare sono privi di senso, vani; tutto è già stato deciso. Ma si potrebbe anche dire al contrario: tutto è ancora da fare; così come noi adesso decidiamo, dovremo sempre di nuovo decidere nel futuro; ogni momento ha un significato che va al di là della sua vita individuale; ogni momento impronta di sé non solo il futuro prevedibile, ma anche tutto il futuro delle future ripetizioni. Il peso dell'eternità grava sul momento. Così come nella concezione cristiana l'esistenza terrena decide il destino che l'anima avrà nell'al di là, così la momentanea decisione terrena decide tutti gli imprevedibili ritorni dell'esistenza terrena. Nietzsche si affatica spesso sul pensiero che il momento è decisivo per l'eternità, che con la dottrina del ritorno è dato un nuovo peso all'esistenza umana. In senso stretto però *entrambi* gli aspetti sono diventati problematici, quello fatalistico e quello secondo cui l'eternità si fonda sulla nostra decisione presente.

Il pensiero del ritorno annulla il contrasto di passato e futuro, o, meglio, dà al passato il carattere di possibili aperture proprie del futuro e al futuro l'immobilità del passato. Entrambi trapassano straordinariamente l'uno nell'altro; il tempo è l'immobile e contemporaneamente l'aperto, il già stabilito e ciò che è ancora da decidere; il passato ha il carattere del futuro e il futuro quello del passato. La volontà può ora volere non solamente nel futuro, e mentre vuole nel futuro vuole anche nel passato; il tempo perde la sua univoca direzione; si agitano gli immutabili confini dell'usuale

comprensione del tempo.

Tutto ciò, inizialmente, non può che confonderci. Ancora non possiamo comprendere se Nietzsche non fa che concepire un pensiero assurdo e fantastico, che dissolve ogni comprensione del tempo, oppure se ha una più profonda conoscenza del tempo, della sua totalità; se pensa l'essenza del tempo sul filo conduttore del movimento univoco e intramondano dell'ente, oppure se il suo pensiero tende al di là di questo campo

Il corso del pensiero della terza parte dello *Zarathustra* è strutturato in modo singolare. L'annuncio dell'eterno ritorno nel capitolo già analizzato *La visione e l'enigma*, viene apparentemente interrotto; ma questa interruzione ha il carattere di una indicazione sempre più insistente. In diversi capitoli Zarathustra fa questa promessa: «Vedi, egli giunge, egli è vicino, il grande meriggio! » Il «meriggio», però, annuncia l'eterno ritorno; esso è il centro del tempo, in cui il tempo stesso che tutto abbraccia, che prepara il campo a ogni ente, rivela la sua essenza e appare all'aperto. Di grandissima importanza è il capitolo *Prima che il sole ascenda*.³⁸ Vi si può vedere soltanto uno sfogo lirico, l'estasiato giubilare di un'anima incantata dalla bellezza segreta del cielo mattutino. Ma sarebbe un grande equivoco. Le immagini poetiche di Nietzsche sono sempre simboli del suo pensiero.

Ciò che Zarathustra incontra prima del levar del sole è l'*abisso di luce*, l'aperta vastità del mondo, OURANOS nel suo splendore, che dà evidenza a tutte le cose, che le copre come una volta, le riunisce e raccoglie.

Slanciarmi nelle *tue* altezze, ecco la mia profondità! Calarmi nella tua purezza, ecco la mia innocenza!

Il pensatore è colui che si apre all'ampio ciclo luminoso. La profondità del suo pensiero dipende da quanto egli riesce a protendersi nella luce che al di sopra di tutte le cose ti protende e propaga il suo splendore. «Innocenza» dell'essere: questa è per lui la luce del mondo su tutte le cose. Dove viene pensato il mondo, scompaiono «colpa» e «pena», parole umane, che come nubi erranti macchiano il cielo puro; scompare l'ira degli dei, il loro governo del mondo;

su tutte le cose si stende il cielo del caso, il cielo dell'innocenza, il

cielo dell'accidente e del capriccio.

Il cielo che si stende sopra tutte le cose è lo spazio del tempo e il tempo dello spazio del mondo. Dove il mondo, che dà spazio e lascia tempo, ti apre al pensiero, si disgrega il regno spettrale del mondo ultrasensibile dell'al di là, crolla l'interpretazione morale e metafisica dell'ente.

Perché *tutte le cose sono benedette* alla sorgente dell'eterno e al di là del bene e del male, ma bene e male non sono che *ombre* intermedie e umidi trìboli e nuvole pigre.

Ma alla fonte dell'eternità non tutte le cose hanno un nome, perché, al di là del loro significato terreno, al di là del loro essere transitorio, esse hanno ancora un'essenza ultraterrena, sono ancora «cose in sé». Eternità e Temporalità non si differenziano, sono davvero una cosa sola e in quanto l'eterno Ritorno al *tempo è l'Eterno*. Vedere l'Ente alla luce del mondo significa liquidare tutte le categorie come «provvidenza divina», significato morale, ragionevolezza, dal corso delle cose nel tempo, e prendere questo corso come una «danza», una ridda, nella quale tutto forma un cerchio.

O cielo che ti incurvi su di me, tu puro, tu sublime! Questa è per me la tua purezza, che non ci sia un regno eterno er ragnatele eterne: che tu sia per me la pista da ballo di canti divini, che tu sia per me il tavolo degli dei per divini dadi e divini giocatori!

Lo stesso gioco dell'essere è ora concepito come il divino, e il pensatore, che si protende nell'ampiezza del cielo della luce e nell'immensità del mondo, è così «al di là del bene e del male», è vicino al tutto; egli può chiedere al cielo:

Non sei tu, fonte, la luce per il mio fuoco? Non hai tu l'anima sorella alla mia conoscenza profonda?

L'apertura verso il mondo di Zarathustra non è un mero stato d'animo, che lo afferra per caso; è piuttosto uno stato d'animo fondamentale, essenziale, è il modo in cui il mondo stesso si rivolge al pensatore, lo colpisce, e apre il pensiero, altrimenti

sempre legato ad «oggetti», alla grande regione dalla quale essi provengono. Forse, però, questa apertura cosmica, è soltanto un presupposto per la concezione originaria dell'Eterno Ritorno. E, viceversa, si può forse nietzschianamente dire: quanto più una comprensione umana è cieca nei confronti del mondo, quanto più è prigioniera dell'impeto dell'Ente, meno essa si protende nel cielo della luce e al di sopra di tutte le cose — tanto prima e tanto maggiormente diventa schiava dello spirito della gravità e delle sue creazioni (la morale, la metafisica, la religione) e tanto più disconosce l'essenza del tempo e la prende come una doppia forma lineare, con una netta differenza tra passato immutabile e futuro ancora da decidere. L'intero problema del rovesciamento dei valori si subordina, in questa terza parte, al motivo conduttore di fondo, al pensiero del tempo come l'Eterno Ritorno dell'Uguale.

5. *L'Eterno Ritorno: versione cosmologica del problema morale. Ritorno dell'Uguale.*

L'«Eterno Ritorno dell'Uguale», il pensiero più abissale della filosofia di Nietzsche, sta in una singolare penombra. Apparentemente manca di una precisa rielaborazione e impronta concettuale; è più simile a una oscura profezia, alla rivelazione divinatoria di un segreto, che a una rigorosa esposizione filosofica. Zarathustra è il maestro dell'«Eterno Ritorno», ma non lo insegna veramente, si limita ad indicarlo; la sua «visione» dell'abisso del tempo si esprime come «enigma». Ma non è l'equivoco piacere per le maschere, per il travestimento, che lo conduce a parlar per enigmi; Nietzsche, con la sua concezione dell'Eterno Ritorno, è al limite di ciò che per lui è dicibile, a un limite del **logos**, della Ragione e del Metodo.

Nella sua incapacità di sviluppare *concettualmente* la dottrina del Ritorno, si manifesta non una mancanza individuale, ma il difetto della tradizione filosofica nella quale Nietzsche si trova. Egli si volge, sì, contro la metafisica tradizionale, ma in questa sua reazione le rimane ancora legato; egli la capovolge, pensa in modo anti-idealistico, ma anche così opera ancora con i mezzi intellettuali propri della metafisica. Nietzsche è una figura bifronte. La sua battaglia rivolta al passato contro Platonismo, Cristianesimo

e morale da schiavi, cioè contro la interpretazione dell'Ente prigioniera dell'alienazione dell'uomo, si muove ancora in larga misura nelle categorie e nei modi di pensare della metafisica, pur «capovolgendola»; la sua intenzione è diretta sempre all'interpretazione dell'Ente, cioè delle cose *intramondane*.

Con l'Eterno Ritorno, però, anche il tutto cosmico diventa problema. Senza dubbio, egli lo concepisce in modo temporale; la totalità cosmica viene concepita come la totalità del tempo, l'eternità dell'agire temporale del mondo. Con ciò Nietzsche si volge all'avvenire, si apre a qualcosa di indicibile e ancora senza nome; il fatto che egli non ne abbia ancora un concetto e che sia sospeso nel senso più vero della parola sull'abisso, significa soltanto che egli è un precursore.

O miei fratelli, chi è una primizia viene sempre sacrificato!³⁹

Nietzsche è il precursore di un pensiero che cerca di comprendere il *mondo* al di là e al di fuori di tutte le cose; ma poiché egli vuole pensare il mondo superando le cose, andando al di là dell'Ente immanente, la sua visione del mondo si impiglia ancora in quell'ambito che egli vuole superare. Se il mondo viene concepito come ciò che è «al di fuori, al di là delle cose», ciò che supera tutto l'Ente pur comprendendolo, esso viene sempre pensato partendo dalle cose, anche se questo accade allontanandosi esplicitamente da esse.

La dottrina dell'Eterno Ritorno comincia con il tempo lineare, con la successione all'interno del tempo, con la sua netta distinzione di passato e di futuro, per giungere poi alla sua abolizione, all'annullamento della sua linearità e della sua distinzione. L'infinità del tempo, l'eternità, diventa concepibile in un senso nuovo e strano.

Intorno a questo cardine dell'idea dell'eternità ruota l'insegnamento nietzschiano dell'Eterno Ritorno. Sarà da chiederci e da esaminare se egli per «eternità» intenda soltanto una linea del tempo allungata e protesa all'infinito, oppure se nel suo concetto di eternità è già all'opera la coscienza originaria del mondo. Nello *Zarathustra* l'Eterno Ritorno rimane indefinito.

Il pensiero dell'Eterno Ritorno domina tutta la terza parte dello *Zarathustra*; ma esso ne costituisce il tema soltanto in due dei sedici capitoli: *La visione e l'enigma* e, poi, *7/ convalescente*; tuttavia, il

pensiero dell'Eterno Ritorno aleggia anche in tutti gli altri capitoli. Tutti i motivi (Superuomo, Morte di Dio, Volontà di Potenza) vengono d'ora in poi ripresi e pensati dal punto di vista del pensiero del Ritorno. Stato d'animo e atteggiamento cosmico dell'esistenza diventano la bilancia sulla quale d'ora in poi tutto viene pesato. La grandezza dell'umanità si determina dal grado della sua apertura cosmica. La vita che più si apre al mondo, tiene il rango più alto; il superuomo è colui che più si protende nel tutto cosmico, che più comprende questa interezza come infinità del tempo, cioè come Eterno Ritorno dell'Uguale. Quanto più vicina al Superuomo è un'esistenza, tanto più è strappata fuori, al di là di ciò che è puramente esistente e attuale, tanto più è aperta all'abisso di luce.

Soltanto così si può capire come il capitolo *Prima che il sole ascenda*, che esprime l'estasi dell'apertura cosmica attraverso il simbolo del cielo luminoso, possa seguire un capitolo che parla *Della virtù che rende meschini*; Nietzsche con questo non si allontana improvvisamente dal problema, non abbandona la strada del pensiero cosmico, non passa, come forse si potrebbe pensare, al problema della morale. Egli piuttosto concepisce cosmologicamente il problema morale: in ciò che si chiama virtù scorge un perdere il mondo.

L'uomo, l'essere che ha la possibilità di protendersi nell'ampiezza cosmica, di pensare e sperimentare l'infinito, può anche chiudere gli occhi di fronte a ciò, può per così dire, restringersi, diventare piccolo; la mediocrità viene concepita come il venir meno del rapporto col mondo. Se l'uomo si sistema nell'ambito del vicino e del prossimo, si limita al finito e al presente. Se vuole soltanto la piccola felicità, il piacere e la contentezza, se si rassegna nel suo angolo e diventa mansueto e debole, è proprio per questa ragione, perché l'ampiezza del mondo non vibra più nella sua vita, perché più nessun desiderio lo trascina e lo attrae verso l'immenso. La «virtù che rimpicciolisce» è il segno della povertà cosmica dell'esistenza.

Ancora una volta Nietzsche contrappone all'immagine dell'uomo chiuso nel suo mondo, l'immagine opposta dell'uomo cosmicamente aperto; nel capitolo *Sul monte degli ulivi*,⁴⁰ Zarathustra esalta il cielo invernale, che tace; per lui esso è il simbolo dell'uomo grande, aperto, che non si riscalda al calore di ciò che è «più vicino» e non si mette al riparo nel reciproco amore

per il prossimo, ma piuttosto sopporta l'ampio spazio di ghiaccio che circonda il calore di ogni vicinanza.

Come si comportano le gelide lontananze spaziali nei confronti del calore limitato, finito, il loro silenzio nei confronti del rumore che rinserrano, così si comporta il grande uomo che vive nel respiro del mondo nei confronti del piccolo, che non sta nell'apertura infinita, che si piega e si contrae, che si ripara nella stanza, nella città, nella casa, nel brulichio della compagnia.

Tu silenzioso cielo invernale dalla barba di neve, tu testa canuta dagli occhi rotondi su di me! Oh, tu celeste immagine della mia anima e della sua protervia!

Zarathustra concepisce se stesso come la possibilità opposta a quelle anime «affumicate, intanfite dal caldo delle stanze, logore, verdastre, tribolate». Zarathustra sta nel vento del mondo; colui che è aperto cosmicamente è anche veramente indipendente e autonomo. Il fatto di protendersi nell'apertura cosmica non estingue il carattere individuale, al contrario: l'una cosa e l'altra si appartengono nella loro origine.

Nel capitolo *Del passare oltre*⁴¹ non troviamo soltanto il rifiuto della grande città da parte di Zarathustra; la grande città è in un certo modo soltanto un esempio di estrema perdita del mondo. Di fronte a tale miseria all'uomo grande non rimane che «passar oltre». Abbandonando decisamente tutti i modi di questa umanità, Zarathustra ritorna finalmente alla sua libertà sui monti, alla sua *patria*, alla solitudine. Nel brulichio umano della grande città, tra i mediocri, i mansueti, gli altruisti e chi ha perduto ogni rapporto col mondo, l'uomo non ha patria. Patria, secondo il profondo giudizio di Nietzsche, è solo là dove è il mondo. Noi pensiamo, in genere, la patria in modo troppo ristretto; così accade quando crediamo che essa sia soltanto il nostro piccolo cerchio, la casa e il giardino della fanciullezza, ciò che più tardi spesso ci appare piccolo e meschino.

Ma così disconosciamo patria e fanciullezza. Patria sono le radici piantate nella terra, la fedele vicinanza alla terra nell'apertura del mondo. Nella vita del bambino passano non soltanto le cose vicine, afferrabili, come la palla e la bambola, ma anche la lontananza mossa dal vento, le nuvole nel cielo e gli orrori della notte. Nietzsche parla della solitudine di Zarathustra

come della sua patria. Patria, cioè vicinanza essenziale a tutte le cose e confidente amore per la terra, esiste là dove ci viene donata vicinanza dall'ampiezza del mondo. Nella solitudine dei monti ora Zarathustra è circondato dal grande «silenzio dell'anima», in esso vibra il mondo. Ma più in basso, tra gli uomini, alita il chiasso, che tutto critica e di tutto parla, che soffoca e disperde il silenzio cosmico, nel quale una esistenza si raccoglie per assolvere la sua missione.

Si disimpara a conoscere gli uomini se si vive tra gli uomini: troppo in tutti è solo facciata; a che servono là occhi che vedono e cercano nella lontananza?

Zarathustra ha gli occhi che cercano nella lontananza, gli occhi del grande desiderio, che tendono al tutto, che guardano alla ricerca dell'uomo della più sublime apertura cosmica, in cerca di colui che conosce l'Eterno Ritorno.

Nel capitolo *Delle tre cose malvage*,⁴² che dà a prima vista l'impressione di porre una problematica morale, ha luogo l'esame critico delle tre cose contro le quali finora sono state lanciate le più gravi maledizioni: la voluttà, la sete di dominio, l'egoismo. Ma anche in questo esame predomina, nascostamente e segretamente, il *problema del mondo*. Per rendersene conto, c'è bisogno di «occhi che cercano lontano». Si tratta di prendere in considerazione il capitolo dal punto di vista dell'intera struttura intellettuale della terza parte. Il motivo conduttore di tutta la terza parte è infatti il problema del mondo. Che cosa hanno a che fare la voluttà, la sete di dominio, l'egoismo con il mondo?

A questo proposito si potrebbe dire che questi «tre mali» fin dai tempi antichi valgono come elementi di un «atteggiamento mondano», come il contrario di una ascesi che supera il mondo. Ma così il «mondo» sarebbe inteso soltanto come una tendenza umana, come una inclinazione, uno stordimento istintivo, non come il tutto che circonda tutto ciò che è.

Mondo sarebbe preso in senso esistenziale, interpretato come un modo dell'esistenza umana. Nietzsche esamina la voluttà, la sete di dominio, l'egoismo secondo il loro rapporto cosmico; esamina se essi sono i modi dell'apertura o della chiusura cosmica dell'esistenza. Nietzsche non oppone soltanto ai valori cristiani tradizionali della castità, umiltà e altruismo il loro opposto, ma si

pone la domanda, se e quanto in essi si mostra l'essere-aperti al mondo, il protendersi nel tutto.

Voluttà, sete di dominio, egoismo: queste tre cose sono state fino ad oggi quelle contro cui sono state lanciate le migliori maledizioni e le peggiori calunnie e menzogne — queste tre cose io le voglio soppesare in modo umano.

In tutte e tre ora si palesa per Zarathustra, nella misura in cui esse non vengono intese nel modo in cui le intende la plebaglia, un essenziale rapporto col mondo.

La voluttà è per lui

la gioia del giardino terrestre, il traboccante ringraziamento del futuro per il presente;

nella voluttà l'esistenza individualizzata si è sollevata sopra di sé nell'infinita catena delle generazioni; sta nella totalità del tempo, nonostante, come sembra, sprofondi nell'ebbrezza del momento; voluttà è, per così dire, l'Essere naturale nella totalità del tempo; la gratitudine esuberante di *tutto* il futuro, cioè di tutto il tempo; nel momento finito è presente misteriosamente il tempo infinito.

La sete di potere, d'altra parte, appare a Zarathustra come la potenza storica, che si protende oltre ogni indugio e ogni sosta; come il principio dell'irrequietezza, che scuote i singoli e i popoli e li spinge sul sentiero della loro storia; sete di potere è ciò che scuote e che spinge, è tempo come storia; nella sete di potere ogni epoca si protende oltre se stessa in sempre più estesi futuri e lontananze; la sete di potere non si estingue in ciò che è vicino e che è raggiunto, non si ferma mai, essa cioè rimanda all'aperto, all'imprevisto, è il contrario di ogni «virtù che rende meschini», di ogni limite e di ogni moderazione.

L'egoismo, infine, non è il misero egoismo di una vita meschina, ma la virtù donatrice di un'anima che si prodiga per la sua sovrabbondanza, che ha bisogno del mondo, che trova posto e fondamento soltanto se le più estreme lontananze le si agitano intorno. In tutti questi «tre mali» si manifesta chiaramente un rapporto col mondo. Se si vuole già qui parlare di un «capovolgimento di valori», deve però essere chiaro che il principio di questo sovvertimento di tutti i valori qui è l'unità di misura del

rapporto cosmico.

Questo diventa ancora più chiaro nel capitolo seguente *Dello spirito di gravità*.⁴³

Qui Nietzsche condensa, per così dire, tutto ciò che finora era stato caratterizzato negativamente come esistenza cosmicamente chiusa.

Zarathustra si riconosce come l'opposto dello spirito della gravità, del quale egli è «nemico acerrimo, nemico mortale, nemico da sempre». La natura di Zarathustra è natura d'uccello; egli è colui che si lancia in alto e al di sopra, che si protende nel tutto; è l'uomo che di slancio supera il mondo. Ciò che prima forse era l'entusiasmo, l'essere entusiasti di Dio, lo smarrimento idealistico in un mondo soltanto sognato dell'al di là, ora è per Nietzsche il profondo e vero rapporto cosmico dell'esistenza. La più sublime intimità della vita è intimità cosmica. Lo spirito della gravità è ora quella tendenza che rinchiude l'umanità nel limitato, la lega all'Ente, alle cose immanenti, e le fa dimenticare il mondo. Certo, perdita del mondo in senso assoluto non ci può mai essere, perché l'uomo nella sua essenza è aperto al mondo; ma questa mondanità dell'esistenza può subire un singolare rovesciamento: un allontanamento dal mondo che è possibile soltanto a un essere legato al mondo. La pietra non è cieca, perché non ha alcuna possibilità di vedere; cecità è una condizione di privazione; cecità di fronte al mondo ci può soltanto essere dove la visione del mondo appartiene alla costituzione dell'esistenza. L'esistenza cosmicamente cieca è contemporaneamente «priva di sé». Il mondo e il proprio essere appartengono allo stesso complesso come le due estremità di un arco teso; tanto più aperto cosmicamente, tanto più se stesso e reale è l'uomo. Essere se stesso significa esistere nello slancio continuo al di là delle cose e nella libertà del creare; a colui che crea, la vita e la terra diventano leggere; creando, l'uomo si libera dal peso e dai carichi che altrimenti lo schiacciano.

Nietzsche vede rapporti essenziali tra leggerezza, slancio creativo, essere se stessi e il mondo: lo spirito della gravità è l'opposto di tutto questo. Esso tiene l'uomo fermo nella sua alienazione, gli accolla i pesi di un Dio e di una morale trascendenti, lo incatena all'immanente. La forza di gravità, la gravitazione, diventa il simbolo di una vita depressa, angustata, amareggiata, che, simile al cammello, si carica dei pesi della morale, del mondo dell'al di là, della religione, e avanza a lenti

passi sotto il suo fardello e guarda il mondo con occhio serio e torvo. Oblio del mondo e alienazione si corrispondono proprio come si corrispondono il vero essere se stessi e l'apertura cosmica dell'esistenza:

Colui che un giorno insegnerà il volo agli uomini, avrà spostato tutte le pietre di confine; esse tutte voleranno in aria per lui, ed egli darà un nuovo nome alla terra, battezzandola «la leggera».

Il volo diventa il simbolo dello slancio cosmico, del protendersi negli ampi spazi e nei lontani tempi del tutto; nell'esplicito rapporto cosmico avviene il superamento di ogni scomposizione e delimitazione immanente; le pietre di confine, che dividono l'una dall'altra le cose finite, i contrasti di bene e male che derivano dallo spirito della gravità, cadono tutti nel vortice di un movimento, quando l'uomo sente il mondo, quando la sua esistenza si allarga e tende all'infinito, quando egli si protende al di sopra di tutte le cose finite nell'infinito. Ma qui non si intende quell'infinito che la metafisica pensava come mondo che sta al di fuori di questo mondo, come cosa in sé, come Dio. L'infinito metafisico è la negazione del finito.

Il mondo, però, è ciò che comprende infinitamente tutto ciò che è finito. Nello spazio, nel tempo e nella luce del mondo le cose finite fanno la loro apparizione; la loro infinitezza non è dietro, non è al di là delle cose, è in esse e intorno ad esse. Il contrasto tra leggerezza e peso della vita, tra essere se stessi e alienazione, tra apertura e oblio cosmico diventa ora il principio di una distinzione tra «tavole antiche e nuove».

Zarathustra concepisce la differenza tra i due sistemi di valori partendo dal rapporto cosmico dell'esistenza; ma questo capitolo *Delle tavole antiche e delle nuove* è ancora di più: il rapporto cosmico dell'uomo giunge alla sua esposizione essenziale. La saggezza di Zarathustra è una «saggezza selvaggia», una «grande bramosia dal volo tempestoso»; e la sua saggezza aperta al mondo ripensa la danza del divenire, nella quale il mondo stesso si sfrena liberamente, per ritornare poi volando a se stesso. Le nuove tavole sono quelle dell'amore per ciò che è più lontano, dell'anelito creatore al Superuomo — tavole di valori prodotte dallo slancio, dal desiderio, dall'amore per il mondo; la più sublime natura dell'Ente è l'anima

che ha la scala più lunga e può giungere alla maggiore profondità... l'anima dall'estensione più ampia, che dentro di sé può correre, errare e vagare nelle più vaste lontananze; la più necessaria, che per suo piacere si precipita nella causalità — l'anima che è e che si immerge nel divenire; l'anima che ha e che *vuole* gettarsi nel volere e nel desiderio: ...la più capace di amare se stessa, in cui tutte le cose hanno corso e ricorso, flusso e riflusso...⁴⁴

Quest'anima non è la più sublime dell'Ente per il fatto di essere più potente e più ricca di altri esseri viventi; essa è quella più ampia, poiché ha aperto se stessa all'agire del mondo, poiché conosce l'Eterno ritorno; per questo tutte le cose hanno in essa il loro flusso e riflusso.

In un modo più approfondito ancora Nietzsche abbozza l'essenza dell'esistenza aperta cosmicamente nel capitolo *Del grande anelito*. Ma prima, però, c'è la seconda trattazione tematica dell'insegnamento del Ritorno nel capitolo *Il convalescente*.⁴⁵ Anche qui troviamo una forma mascherata di espressione; non Zarathustra esprime le tesi centrali ma i suoi animali; attraverso gli animali, in un certo senso, ha la parola evoca: l'abisso deve rispondere. Ma il discorso *non* avviene. Colui che pensa il pensiero del ritorno è soffocato dalla nausea: Zarathustra giace stravolto, vuole finalmente affrontare il suo pensiero più profondo: egli lo sette giorni come morto. Si potrebbe forse vedere in questo avvenimento l'Ente che si fa trascinare nel cerchio del tempo. In solitudine, Zarathustra soltanto un patetico modo da parte di Nietzsche di sottolineare, con tutti i mezzi, l'importanza di questo pensiero. Ma qui non si tratta soltanto di un momento di tensione semplicemente stilistico. Nietzsche non può infatti esprimere direttamente il suo pensiero fondamentale, egli può soltanto accennarvi, parlarne indirettamente, alludervi. Secondo la storia cristiana della creazione, Dio ha creato il mondo in sette giorni. In sette giorni Zarathustra, l'uomo senza Dio, ha conosciuto il mondo.

E ora per lui tutto si è mutato: la terra è per lui un giardino. Che cosa può significare questo? Poiché ora tutte le cose stanno alla luce del mondo, esse sono trasformate, le pietre che segnano i confini sono rimosse; tutto ciò che è lì, che giace davanti, che è dato, viene, in un certo senso, strappato dalla pesantezza dell'unica effettività, e appare alla luce dei ritorni come la ripetizione

dell'Eterno Ritorno.

Ciò che era, ciò che sarà e ciò che è, non sono più così inesorabilmente separati e divisi. Il tempo ha, in quanto è pensato come Eterno Ritorno, un carattere ondeggiante, leggero, danzante: ciò che sarà, è già stato; il passato è contemporaneamente anche il futuro; nell'adesso c'è anche tutto il tempo, in quanto è l'adesso ripetuto all'infinito. L'uomo è sospeso nel tempo fluttuante: vola, ha imparato a volare; la potenza dello spirito di gravità è spezzata. Nel colloquio con i suoi animali, però, Zarathustra insiste sulla solitudine dell'uomo, anche quando egli è consapevole dell'Eterno Ritorno. Una tale consapevolezza non lo dissolve in un sentimento del tutto, non spegne la sua individualità, al contrario: soltanto così egli è propriamente se stesso.

Ad ogni anima appartiene un mondo diverso; per ogni anima un'altra anima è un mondo dietro il mondo. Proprio tra le cose più simili tra loro, si insinua la parvenza come la più bella delle menzogne: giacché quanto più piccolo è l'abisso, tanto più difficile è varcarlo.

L'Eterno Ritorno si rende manifesto agli animali in modo diverso che all'uomo: essi sono legati al mutamento, non gli si oppongono; essi sono *nel* gioco dell'essere, ma non sono i suoi antagonisti come l'uomo. Ciò che gli animali dicono dell'Eterno Ritorno, è visto partendo dall'Ente stesso.

Tutto va, tutto ritorna; eternamente gira la ruota dell'Essere. Tutto muore, tutto risorge, eternamente scorre l'anno dell'Essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo concesso; eternamente l'Essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si separa e tutto si saluta di nuovo; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'Essere. In ogni attimo comincia l'Essere; intorno a ogni «qui» ruota la sfera del «là». Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'Eternità.

Che cosa significa questo discorso degli animali? Su che cosa si basa? Esso non parla del tempo stesso, ma del suo «sentiero». La *strada* del tempo è vista come la via delle cose *nel tempo*. Il rapporto dell'*immanente col tempo*, l'esserci delle cose che scorrono nello spazio del tempo, è ora il tema del discorso.

Tutto ciò che va e viene, che muore e fiorisce, che si rompe e viene ricongiunto, «tutto» questo viene pensato *come finito*; invero, l'Ente molteplice è immenso, ma, pure, non è infinito.

L'Immanente è finito; ma il tempo, *dove* le cose scorrono, non lo è; e perciò quando le cose sono passate, il percorso deve ricominciare, si deve ripetere, si deve già essere ripetuto infinite volte e si deve ancora ripetere infinite volte.

Un percorso delle cose attraverso il tempo è un anno dell'Essere; ma tali anni devono essere trascorsi innumerevoli e ancora essere imminenti. Proprio perché la conoscenza del tempo che sta ora passando, in cui noi ora viviamo, che ci scorre tra le dita e in cui noi siamo consapevoli della «Unicità» della nostra esistenza e della nostra estrema fugacità, *non* è per Nietzsche la reale conoscenza del tempo. Per lui, dietro questa consapevolezza di transitorietà, albeggia un presentimento dell'eternità; per lui non esiste, in senso stretto, un unico tempo effettivo. Non bisogna però credere che da questo momento soltanto la nostra vita e il corso di tutte le cose si ripeteranno durante tutta una futura eternità; la nostra vita presente è già ripetuta, non c'è una prima vita che non sia ripetizione, che per così dire stia alla base come l'originale di tutte le ripetizioni. Il carattere del ritornare non si forma soltanto nel corso del tempo, attraverso la ripetizione di un avvenimento originario, è piuttosto l'essenza nascosta e mascherata dello stesso corso del tempo. Oppure, per dirlo in altro modo: ripetizione non sorge nel tempo, essa è il tempo.

La dottrina nietzschiana dell'Eterno Ritorno dell'Uguale porta con sé grandi difficoltà filosofiche. Nietzsche dà al tempo, al di là del suo carattere fenomenico di unicità e di effettività, una dimensione di profondità; egli cerca di pensare eternità e tempo come una cosa sola, di dare al tempo carattere di eternità: l'unicità è solo apparenza, ciò che appare come un avvenimento eccezionale, è già ripetizione infinita, e ciò che appare come linearità del tempo, è circuito. Anche quelle cose che a uno sguardo superficiale appaiono separate l'una dall'altra, come il presente nei confronti del passato e questo nei confronti del futuro, come il *qui* che appare diverso dal *là*, sono per lo sguardo più profondo di Zarathustra una cosa sola: «il centro è dappertutto».

Il tempo non è soltanto il dove, la strada sulla quale le cose cominciano e finiscono, si disgiungono e riuniscono; esso è ciò che comincia e che finisce, che spezza e riunisce; il tempo è la potenza del far-essere, è contemporaneamente ciò che costruisce e distrugge, è il gioco dionisiaco del mondo. Nietzsche ha liberato il pensiero del ritorno dallo schema della metafisica.

Zarathustra assume la rappresentazione dell'Eterno Ritorno data dai suoi animali, ma *sotto condizione*: « O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie, tacete dunque!, rispose Zarathustra... come sapete bene quale conforto io mi sono inventato in sette giorni». E tuttavia c'è una differenza essenziale tra lui e i suoi animali. Questi vanno alla deriva nella corrente del tempo, non hanno una meta; per l'uomo è diverso; certo, anch'egli come tutti gli altri Enti si trova nel corso del tempo, ma è in rapporto con esso, ha mète, progetti, è un compito per se stesso.

E il compito dell'uomo è il Superuomo. La paura che attanaglia il cuore dell'uomo, quando pensa l'Eterno Ritorno come essenza del tempo cosmico, deriva dall'intuizione che anche tutto ciò che è superato ritorna, e sarà sempre di nuovo da superare, che il destino dell'uomo è simile a quello di Sisifo. La mèta di Zarathustra, il suo conciliare libertà e necessità, è conservare la volontà di volere anche di fronte all'eterno ripetersi di tutto l'essere.

Gli animali lo chiamano il maestro dell'Eterno Ritorno, ed essi, non lui, esprimono il suo insegnamento.

Vedi, noi sappiamo ciò che tu insegni: che tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse, e che noi siamo stati già, eterne volte, e tutte le cose con noi. Tu insegna che vi è un grande anno del divenire, un anno immenso; esso, come una clessidra, deve sempre di nuovo rovesciarsi, per poter sempre scorrere e finire di scorrere — sicché tutti questi anni sono uguali tra loro, nelle cose più piccole e nelle più grandi — sicché anche noi, in ogni grande anno, siamo a noi stessi identici nelle cose più grandi come nelle più piccole!

Queste frasi non esprimono soltanto il ritorno, ma indicano il ritorno dell'*uguale*. Con ciò il corso del pensiero di Nietzsche diventa ancora più difficile e incomprensibile, per così dire ancora più paradossale. Che cosa intendiamo noi generalmente per un ritorno dell'Uguale? Noi ripetiamo, ad esempio, la stessa preghiera. Cioè, noi la diciamo molte volte; non però con gli stessi accenti, ma ogni volta con uno diverso; ma gli accenti ogni volta diversi, i diversi toni della lingua hanno sempre lo stesso senso, noi usiamo la stessa frase linguistica per le nostre preghiere; le molteplici preghiere con lo stesso senso sono però diverse l'una dall'altra, una è la prima, l'altra è la prima ripetizione, l'altra ancora la seconda ripetizione dell'«Uguale».

L'uguaglianza del senso della preghiera non è sinonimo di

identità numerica. Questa ripetizione dell'Uguale presuppone la diversità reale, la diversità dei momenti. La prima è la prima, per così dire, l'originale, le altre sono ripetizioni.

Per il modo in cui noi generalmente intendiamo «Ripetizione», presupponiamo la linearità del tempo; noi distinguiamo il Prima e il Dopo. Il pensiero di una ripetizione eterna mette da parte proprio il prima e il dopo; non c'è più nessuna distinzione tra i tre orizzonti del tempo; e con ciò non è nemmeno più pensabile una ripetizione dell'Uguale in un tempo che scorra lineare. Quando Nietzsche usa il simbolo della clessidra, lo prende dapprima dal modo usuale di intendere il tempo. Lo stillare della sabbia è un avvenimento immanente, che si può ripetere a piacere, ma soltanto in diversi momenti, cioè la stessa serie dei ripetuti capovolgimenti della clessidra, ha bisogno di tempo, è un accadere in un tempo che lo circonda, che è composto da tratti di tempo misurati con la clessidra. Nietzsche intende ora dire che le ripetizioni del grande anno cosmico, cioè il passare delle cose attraverso il tempo, avvengono in un tempo che le circonda? cioè, che ci sarebbe un tempo entro cui gli anni cosmici passano?

La risposta non è facile. La difficoltà decisiva sta nel fatto che un pensiero, che cerca di uscire dalla dimensione del tempo immanente e di indicare il tempo del mondo, può svilupparsi, per così dire, soltanto nel *permanente rifiuto delle idee immanenti del tempo*, nella costante fuga da esse. Non è certo per caso che nel corso del pensiero della terza parte dello *Zarathustra*, viene ripreso di continuo il problema del rapporto col mondo dell'esistenza umana e il suo sentimento cosmico, in una lingua per così dire balbettante dalla passione della lontananza; ma questo avviene soprattutto nel capitolo, che forse è il più bello dell'opera, intitolato: *Del grande anelito*.

6. L'Eterno Ritorno: «Del grande anelito».

La dottrina dell'Eterno Ritorno dell'Uguale non deriva nello *Zarathustra* da un sufficiente svolgimento delle idee fondamentali. Il punto di partenza di Nietzsche è il modo comune di intendere il tempo: egli comincia dall'attimo presente come porta d'ingresso tra due lunghe strade del tempo di carattere opposto. Mentre definisce

la lunghezza di queste vie come Eternità e questa come tempo infinito, Nietzsche giunge a chiedersi quale sia il rapporto di un contenuto temporale finito col tempo stesso.

Se tutto ciò che può passare nel corso del tempo è finito, allora un passato infinito deve già avere dietro di sé l'intero corso delle cose. Nulla di ciò che deve accadere, può non essere ancora accaduto. E ciò che ora accade, è essenzialmente «ripetizione» e cioè ripetizione infinita. Tutto il futuro può percorrere un eterno, infinito avvenire soltanto come infinita ripetizione. Ma non rimangono due diverse eternità, una passata e una futura, poiché con la concezione dell'eternità come ripetizione infinita del contenuto del tempo, la differenza fenomenica tra passato e futuro viene annullata. Il corso di tutte le cose nel tempo viene indicato come il Grande Anno.

Nella ripetizione del grande anno ritorna l'Uguale, avviene il ritorno dell'Uguale; ma non si ripete soltanto il decorso e lo svolgimento degli avvenimenti, il rompere e il disgiungere, l'andare e il venire, il morire e il fiorire dell'Ente; si ripete anche la ripetibilità del grande anno.

Questi anni non si lasciano «contare»; l'anno che sta or ora passando non è una ripetizione di grado $n+1$. Una eterna ripetibilità non annulla se stessa? si può poi parlare ancora di ripetizione?

Ciò che rende così ambiguo e problematico l'insegnamento dell'Eterno Ritorno nello *Zarathustra* è l'oscurità dei concetti: eternità, ripetizione, corso del tempo, e ciò che passa nel tempo. Non si giunge ad una elaborazione esplicita del concetto di tempo. Si ha l'impressione che Nietzsche voglia dare a una straordinaria visione che lo opprime una immediata espressione, nella quale fremente lo sgomento della sua esperienza vissuta.

L'eternità è nel mezzo, non fuori del tempo; ma poiché, alla fine, nonostante il suo capovolgimento del platonismo, rimane ancora attaccato all'immagine fondamentale dell'essere in quanto *fisso*, poiché tutto l'essere minaccia di sparirgli nella fugacità del tempo fluttuante, Nietzsche può pensare l'immutabilità soltanto come eterno ripetersi e del sorgere e dello svanire. La concezione del rapporto tra il contenuto del tempo e il tempo stesso che guida tutto il corso del suo pensiero, è forse la più problematica.

Non c'è qui una sorta di corto circuito che fa sì che Nietzsche concluda dalla finitezza di tutto ciò che è nel tempo alla

limitatezza di tutto il contenuto del tempo?

Tutti gli avvenimenti e i dati di fatto cominciano e finiscono nel tempo; ogni avvenimento ha la sua durata: «tutto ciò che può muoversi» comincia in un Adesso e riempie una serie di Adesso; se deve però cominciare adesso, allora a questo adesso deve preesistere un passato.

Il tempo stesso si protende sempre al di sopra di ogni contenuto temporale; il tempo è, per così dire, sempre maggiore dell'avvenimento immanente. Ma se ogni avvenimento è limitato, e se il tempo supera sempre ogni contenuto del tempo, ne seguirà necessariamente che anche la serie dei contenuti del tempo, la somma degli avvenimenti temporali, è limitata?

Per Nietzsche «tutti gli avvenimenti possibili » hanno un senso finito; tutto ciò che può avvenire è un numero infinitamente grande, ma tuttavia finito di costellazioni; il grande anno è la somma finita di tutti gli avvenimenti; una serie finita di avvenimenti può stare in un tempo infinito soltanto come ripetizione, e la sabbia chiusa nella clessidra può scorrere continuamente soltanto se viene sempre di nuovo capovolta.

Le anime sono mortali come i corpi. Ma il nodo delle cause, in cui io sono intrecciato, ritorna di nuovo — esso mi creerà di nuovo! Io stesso appartengo alle cause dell'Eterno Ritorno. Io torno di nuovo, con questo sole, con questa terra, con quest'aquila, con questo serpente — *non* a nuova vita o a vita migliore o a una vita simile a questa: io tomo eternamente a questa identica vita, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole, affinché io insegni di nuovo l'Eterno Ritorno di tutte le cose.⁴⁶

Qui Nietzsche eleva la ripetizione persino a ripetizione della particolarità del questo-qui, e con ciò la fa diventare un paradosso totale.

Poiché il questo-qui, l'unico, è individuale, ciò che è proprio in questo posto nel tempo e nello spazio, sembra essere l'irripetibile per eccellenza, io posso, per riprendere il nostro esempio di prima, ripetere la stessa preghiera, gli stessi accenti, lo stesso tono, ma non gli stessi suoni di prima; tutto quello che accade ha il carattere dell'unicità, dell'irreversibile passare nel flusso del tempo. L'esistenza nel tempo e nello spazio (cioè nell'apertura del mondo) è sempre e soltanto per un'unica volta; nascita e morte sono i segni dell'unica via, che noi percorriamo alla luce; ciò dà all'uomo che conosce la caducità l'intimità tesa del compimento della vita; noi

siamo qui e adesso: in questa vita che è una e unica e così breve rispetto all'immensa ampiezza del tempo. Nietzsche cerca però di pensare la perpetuazione di ciò che è transitorio, ma non ponendo l'eternità dietro al tempo e degradandolo così a puro fenomeno, non ponendo l'eternità dopo il tempo (dopo la morte); egli pensa piuttosto il tempo come eterno, il transitorio come costante, l'Unico come ripetuto.

La ripetizione, cioè, non deve opporsi all'unicità, ma *la* deve perpetuare e dare all'immanenza e alla effettività dell'esistenza una profondità infinita.

Finché si concepisce il pensiero dell'Eterno Ritorno come una ripetizione incessante, cioè come se il grande disco di tutti i possibili avvenimenti venisse fatto ruotare sempre di nuovo (un «perpetuum mobile» di infinita monotonia e noia), non si riconosce il carattere paradossale della concezione nietzschiana.. Tutti i concetti di cui Nietzsche si serve per la rappresentazione dell'Eterno Ritorno si annullano: un Eterno Ritorno, nel quale non ci sia un originale che venga ripetuto, è un'idea paradossale come la ripetizione dell'unico con il carattere dell'unicità.

L'Eterno Ritorno dell'Uguale è la dottrina nietzschiana della totalità dell'Ente. Che, al fondo, per Eternità protesa infinitamente oltre tutti gli avvenimenti temporali di ogni genere e di ogni contenuto finito del tempo, si intenda il *mondo*, questo risulta chiaro e lampante da quasi tutti i capitoli della terza parte. Ovunque vi fluttua lo stato d'animo dell'ampiezza e della lontananza; e soltanto a partire da questo stato d'animo ogni vicinanza essenziale dell'esistenza si rapporta all'Ente; ma soprattutto il capitolo *Del grande Anelito*⁴⁷ testimonia come ogni parola, ogni frase dello *Zarathustra* sia significativa, come il parlare nietzschiano per immagini sia ovunque pregno di pensieri essenziali. Non si è letto lo *Zarathustra*, se vi si sente soltanto una voce insolente, sovraccarica, ebbra di immagini, ciarliera, se non si riesce a tradurre in pensieri le parabole. In generale, lo stile intuitivo-visionario di Nietzsche non ci è congeniale; dobbiamo pazientemente compitare, se vogliamo leggere il veemente geroglifico del suo pensiero.

Del grande anelito tratta il capitolo al quale vogliamo dedicarci. Che cos'è? L'anelito, lo conosciamo tutti; ognuno conosce il sentimento del cuore umano. Esso è chiaramente un desiderio; desiderio di ciò che manca. Verso quello che ci sta davanti agli

occhi e a portata di mano, che vediamo e possiamo afferrare, noi non abbiamo ovviamente alcun anelito.

Noi possiamo desiderare ciò che è presente, forse anche in modo appassionato, ma non anelarlo; proprio dell'anelito è il bramoso stendere la mano nella lontananza; noi aneliamo l'amata lontana, i giorni della fanciullezza, la morte.

L'anelito ci libera dalla situazione presente, dalle sue mete e dai suoi scopi limitati. Noi siamo ben lontani da ogni vicinanza importuna; siamo in certo modo rapiti, come Ifigenia, sulla spiaggia di Tauride, e guardiamo desiderosi al di là del mare e cerchiamo con l'anima il paese dei Greci; all'anelito appartiene il protendersi con il desiderio nelle lontananze dello spazio e del tempo.

Noi tutti conosciamo anche l'anelito verso l'indeterminato, la nostalgia senza meta, la «nostalgia degli orizzonti lontani» dell'anima, lo sguardo al di là del mare aperto; anelito non è voler raggiungere ciò che si è desiderato: esso ha misteriosamente, contemporaneamente, la segreta tendenza a tenerlo lontano.

Al «desiderium» appartiene il presentimento di tener lontana la lontananza.

«Inquietum cor nostrum...» dice Agostino; per lui Dio è la meta dell'anelare; il desiderium non trova alcuna soddisfazione in tutte le mete finite; soltanto il Dio infinito è per il credente la risposta al grande anelare del cuore umano.

Il piccolo anelito è il desiderio che tende all'Ente attraversando le lontananze; il grande anelito, invece, lascia sussistere le lontananze stesse, non soltanto vibra *attraverso* le lontananze, ma si dirige proprio verso di esse. Per Nietzsche, la grande lontananza non è più il dio creatore del cristianesimo che sta al di fuori e sopra ogni mondo creato e visibile, ma la lontananza che circonda tutto ciò che è visibile e afferrabile, quanto lontananza mondana di spazio e di tempo, lontananza che dona ogni vicinanza. Il grande anelito è il protendersi dell'uomo nello spazio e nel tempo, è la sua apertura cosmica.

Il capitolo, però, tratta questa apertura cosmica in quanto essa ha già la forma della conoscenza dell'Eterno Ritorno dell'Uguale. Zarathustra si intrattiene con la sua anima.

O anima mia, io ti insegnai a dire «oggi» come se fosse «un giorno» e «un tempo», e a passare danzando ogni «qui» e «lì» e «là».

La comune comprensione dell'essere da parte dell'uomo comprende l'Ente nell'orizzonte del tempo in modo tale che oggi, una volta, allora, sono divisi e differenti. Se qualcosa è oggi, non è più una volta e non è ancora un giorno; il presente è diverso dal passato e dal futuro. Tuttavia una cosa può essere oggi, e anche essere stata e poter essere domani; un macigno dura, resiste a lungo, ha un'altra maniera di essere nel tempo di quella di un breve evento, di un fulmine.

Ma, indipendentemente da questi diversi modi di essere-nel-tempo, è qui importante il fatto che passato, presente e futuro sono sicuramente e stabilmente separati l'uno dall'altro; essi sono le tre dimensioni del tempo, non possono perdere la differenza reciproca. E così come il tempo, è orientato lo spazio; qui e là segnano le differenze tra le sue regioni; ogni Ente è disperso nelle regioni dello spazio, in cui ha la sua posizione. Tuttavia, la differenza tra qui e là è relativa alla situazione di colui che parla. Ciò che per uno è il suo qui, per un altro è il suo là; tuttavia, il fatto che si possa dire alternativamente qui e là non si basa sulla relatività della situazione, ma su una reale differenziazione delle posizioni nello spazio.

L'anima, nella misura in cui è prigioniera nella conoscenza comune di spazio e di tempo, è di volta in volta in una situazione definita, è fissata nell'io, è localizzata nel mezzo delle cose ed è essa stessa una specie di cosa: ha la sua ubicazione nel corpo. Ma Zarathustra ha insegnato alla sua anima (proprio nella dottrina dell'Eterno Ritorno dell'Uguale) a non prendere sul serio le fisse differenze di tempo e di spazio, di oggi, una volta, in futuro, di qui e là, e a non ricadere nello spirito della gravità che le ha create; le ha insegnato a ritenere oggi, domani, una volta, del tutto equivalenti.

Ma come sono uguali? Essi sono uguali per il pensiero del Ritorno. Se l'essenza del tempo è l'eterna ripetizione, la differenza di passato e futuro finisce in niente. Ciò che ha da venire è anche sempre già stato e viceversa.

L'anima si trova nel tutto del tempo, se considera «indifferenti» le vane diversità degli avvenimenti. Essa ha, in un certo senso, una onnipresenza; essa si protende nel presente del tutto, dove tutte le differenze delle dimensioni del tempo spariscono.

L'anima così istruita può anche oltrepassare danzando le

differenze dei luoghi e delle regioni dello spazio, poiché essa si è acclimatata nello spazio del tutto.

Anima mia, io spazzai via da te polvere, ragni e penombra...

L'anima che si estende nel tutto cosmico, che anela il grande anelito, sta sempre nell'apertura della luce, sta sotto il cielo «innocente e inattaccabile». Soltanto finché l'anima dell'uomo, cosmicamente chiusa, si tiene stretta a ciò che è vicino e a ciò che è dato, soltanto fino a che in qualche modo si appiattisce, l'oscura conoscenza del predominio del mondo può travestirsi nella adorazione di un Dio. Dio è in un certo modo l'ombra del mondo là dove l'esistenza è diventata piccola, dove non osa protendersi nel tutto cosmico. Dove essa propriamente non si trascende, l'ombra appare nella figura di un Dio trascendente, appartenente a un mondo dell'al di là e tutta l'interpretazione della vita avviene nel segno della colpa, del peccato, della vergogna.

Secondo Zarathustra l'uomo deve stare *nudo* davanti al sole.

Lo spirito, il vero spirito dell'uomo, somiglia alla tempesta che caccia via tutte le nuvole. Le nuvole contraffanno la luminosa ampiezza del cielo. Come nuvole, come ombre che contraffanno, sono tutti i concetti fondamentali della tradizione cristiana, che, secondo Nietzsche, si basa su un atteggiamento fondamentale dell'uomo cieco e alienato di fronte al mondo. Dove ci si protende nell'apertura cosmica, dove si tende la mano anelante nelle lontananze profonde dello spazio e del tempo, là spira il vento tempestoso dello spirito umano ed avviene la liberazione dell'uomo da Dio, dal mondo che sta dietro a questo mondo, verso il mondo.

O anima mia, io ti ho conferito il diritto di dire no come la tempesta, e di dire sì come un cielo sereno: tu sei immota come la luce e vai ora attraverso tempeste negatrici.

E ancora Zarathustra parla alla sua anima: le mostra come l'insegnamento dell'Eterno Ritorno non annulli la libertà, ma la libertà limitata dalla barriera, che finora la compresse, della immutabilità del passato. Se però tutto il passato è contemporaneamente anche futuro, allora l'anima ha libertà «sul creato e sul non creato». Il creare del creatore, cioè dell'uomo che crea, ha la strada aperta come mai prima, ha un segreto legame

con la potente essenza creatrice del mondo, che fa esistere tutto l'Ente nell'Eterno Ritorno dell'Uguale.

E Zarathustra parla di disprezzo, del grande disprezzo «che non rode come un tarlo, ma che tanto più ama quanto più disprezza». Tale disprezzo non è altezzosità: l'uomo incatenato all'Ente può divenire consapevole del suo gioco e disprezzarsi come il servo delle cose; ma colui che conosce l'Eterno Ritorno si eleva al di sopra di tutti i legami e supera lo smarrimento nell'Ente immanente. È dall'apertura del mondo che egli ritorna alle cose.

Mentre egli si protende al di là di esse, le ritrova all'origine. Egli disprezza l'uomo così come è ora, questo torso, questa cosa di mezzo tra il Niente e l'infinito. L'uomo è l'Ente finito, nel quale vive il presentimento dell'infinito.

Ma poiché egli più spesso si appiattisce; non osa protendersi veramente nell'infinito; rimane morto verso l'infinito (che alla fine fissa nella figura scolpita del dio trascendente); poiché non è ciò che può essere — è per Zarathustra oggetto di disprezzo, ma contemporaneamente anche di amore. Zarathustra ama nell'uomo l'immagine del superuomo; lo ama in quanto via verso il superuomo; l'uomo è la cosa più amata e più disprezzata. Il superuomo, però, non è altro che l'esistenza umana intesa come grande anelito.

O anima mia, io ti liberai da ogni obbedienza, riverenza e soggezione verso gli altri; io ti detti il nome «curva della necessità» e «destino».

Se per la conoscenza dell'Eterno Ritorno l'uomo si trasforma in superuomo, in quell'esistenza che anelante dimora nel tutto del mondo, allora per lui svanisce la Fata Morgana di un Dio davanti al quale egli deve piegarsi, al quale deve dire signore: finisce ogni servitù dell'uomo. Egli è diventato libero, perché egli stesso dimora nella libertà e nell'apertura del gioco del mondo. Egli è necessità perché è venuta a mancare la differenza tra volontà e necessità, poiché ciò che la volontà liberamente vuole, deve pur venire come eterna ripetizione. L'anima stessa si chiama secondo Zarathustra «destino»: l'ultima e maggiore volontà è il volere il Necessario, ma non come un arrendersi a un destino imposto. Fino a che il destino è così concepito, l'uomo non può identificarsi con esso. Nietzsche ha un concetto del destino del tutto originale. Nella conoscenza dell'Eterno Ritorno l'esistenza si abbandona al gioco del mondo,

diventa compagna del grande gioco; la separazione tra necessità e libertà viene annullata, e come il passato acquista carattere di futuro e il futuro quello di passato, così ora la libertà quello di necessità e la necessità quello di libertà.

Anche qui vediamo nuovamente l'inclinazione nietzschiana per il paradosso. Egli ripensa il mondo annullando paradossalmente i dissidi immanenti:

Anima mia, io ti diedi nomi nuovi e variopinti trastulli, ti chiamai «destino» e «orbita delle orbite», e «cordone ombelicale del tempo» e «campana azzurra».

Che cosa significa questo parlare per immagini? Il mutamento dell'esistenza che avviene per mezzo del pensiero del ritorno trasforma anche l'intera concezione umana dell'essere. Non è più comprensione dell'Ente nel suo essere, ma comprensione di tutto l'Ente *alla luce del mondo*, alla luce di ciò che circonda il tutto, alla luce del gioco che tutto governa, nel quale a ogni Ente viene assegnato il suo limite, il suo aspetto e il suo corso.

L'anima, protendendosi in questo gioco del mondo che tutto circonda, diviene essa stessa cosmica, diviene simile al mondo; come questo essa è, in un certo modo, «dimensione di tutte le dimensioni»; è legata all'azione del tempo universale come il bambino alla madre; è «cordone ombelicale del tempo»; è, tome la volta celeste, su tutte le cose.

E come sotto la volta celeste, che circonda nel suo gioco tutto l'Ente, giace la terra che porta tutte le cose; come il Padre Etere ricopre in un abbraccio eterno la madre terra — così anche l'anima stessa, trascinata dal grande anelito in queste nozze cosmiche, è doppia, è contemporaneamente cielo e regno della terra.

Nietzsche afferma qui mitiche idee fondamentali, vecchie quanto la stirpe umana.

Anima mia, ogni sole e notte e silenzio e anelito io diffusi su te — e così tu crescesti per me come un ceppo di vite...

Cielo e terra, questa opposizione e legame originario, da cui discendono tutte le cose che compongono la terra e che si innalzano nella luce, cielo e terra sono le estreme lontananze alle quali l'anima tende anelando, e non confini finiti.

Nello spazio tra cielo e terra sta l'anima dell'uomo, dell'uomo mutato dalla coscienza dell'Eterno Ritorno; essa è simile al ceppo di vite che dalla terra sale alla luce, che porta frutti, che è opera comune di cielo e terra, l'antica offerta votiva e l'antico sacramento. Al ceppo di vite è simile l'anima, greve di desiderio; divenuta cosmicamente profonda, è simile al ceppo di vite carico di bruni grappoli d'uva dorata. È diventata troppo ricca, quest'anima, non può sopportare la sovrabbondanza di questa sua ricchezza, questo suo contenere il mondo, come uno stato di quiete. Nell'esuberanza del desiderio essa partecipa al mondo.

Anima mia, in nessun luogo vi è ora un'anima, che possa essere più amante, più comprensiva e più vasta! Dove il futuro e il passato potrebbero trovarsi più fortemente congiunti, che in te?

Ma l'anima così aperta al mondo posa in tutta l'inquietudine del suo anelito in una «malinconia».

La tua pienezza guarda lontano, oltre i mari in tempesta, e cerca e attende.

In tutto l'anelito verso il mondo c'è un attendere proteso nello spazio e nel tempo. L'esistenza è come tutte le cose *nel* mondo, *immanente* come tutte le cose, e tuttavia è capace, anelando, di protendersi verso ciò che è più lontano, al di fuori di sé, più di ogni altra cosa. Chiamato nel tutto, l'uomo rimane tuttavia in mezzo alle cose; conoscendo l'infinito rimane nel finito; nella infinità del cosmo egli apprende la propria finitezza; proprio l'esuberanza della sua apertura cosmica lo rigetta più violentemente nelle cose; da un tale dolore deriva la canzone al mondo, il canto poetico-filosofico.

L'animo di Zarathustra deve cantare, se non vuole sprofondare nel dolore del grande anelito, deve

cantare un canto echeggiante, finché tutti i mari ammutoliscono, per ascoltare il tuo anelito — finché, sui muti mari anelanti, galleggi la navicella d'oro meravigliosa, attorno a cui saltellano guizzanti tutte le buone malvagie stravaganti cose — e anche molti animali grandi e piccoli e tutto quanto vada su piedi leggeri e stravaganti, tanto da poter camminare su sentieri cosparsi di viole — verso la meraviglia d'oro, la libera navicella e il suo signore: questi però è il vignaiuolo, che attende

col suo falcetto di diamante.

Il grande anelito umano, che conosce l'essenza del mondo come Eterno Ritorno e si protende nell'attesa, deve ottenere soddisfazione. Ciò che è compreso nel protendersi anelante deve pur giungere. *L'Eterno Ritorno non è l'ultima cosa.*

La dottrina del ritorno concepisce il tempo come eterna ripetizione. Ma che cosa sia l'eterna ripetizione, Nietzsche-Zarathustra vuole dirlo solo cantando. All'anima che si protende nell'attesa al di sopra dei mari silenziosi e nostalgici va incontro la barca che naviga sull'acqua del divenire; è l'ultima cosa, il centro di tutto l'essere; intorno a questa barca balzano tutte le cose, come delfini; «il cuore della terra» è d'oro, si trova detto in un capitolo precedente.

Il nucleo dell'essere viene espresso con la metafora dell'aureo prodigio. Il padrone della barca è Dioniso, il dio della ebbrezza, dell'amore e della morte e il dio del gioco. È il dio della tragedia e della commedia, il padrone del tragico e allegro insieme gioco del mondo.

Ma non è un dio che appaia *nel* mondo in una forma limitata, immanente; non è una apparizione dai contorni definiti; è colui che dà forma ma che è senza forma, è lo stesso gioco dell'essere. Egli è il signore della vite, è Dioniso Bacco; egli alleggerisce le viti col falcetto liberatore del vignaiolo; taglia col coltello più affilato, col falcetto di diamante; egli è il taglio del tempo stesso, che tutto prende ciò che ha portato, che dona e ruba, costruisce e distrugge, congiunge e spezza. Dioniso è il donare e il derubare dell'Eterno Ritorno.

Il tuo grande liberatore, anima mia, il senza nome, al quale soltanto canti futuri troveranno un nome!... già tu ardi e sogni, già bevi assetata a tutte le profonde sonore sorgenti di consolazione, già la tua mestizia riposa nella gioia di canti futuri!

Dioniso è la risposta al Grande Anelito dell'uomo, è colui che fa diventare assente tutto l'Ente presente, è colui che regge ogni mutamento e il corso delle cose nel tempo. Dove appare il Dionisiaco stesso, che guida e regge ogni mutamento, si è verificato *l'arrivo del mondo*. L'anima di Zarathustra che si protende anelando, ha ritrovato la sua dimora nell'ampiezza del mondo.

Dioniso è l'ultima parola di Nietzsche. Qui, è vero, non viene nominato Dioniso, ma il padrone della vite tradisce il vignaiuolo. Tuttavia la riservatezza di Nietzsche è qui altamente significativa, viene comunicato l'avvento di Dioniso piuttosto che la sua presenza; egli rimane l'innominato di future canzoni.

Cantando l'uomo, Zarathustra, aperto cosmicamente, deve andare incontro al suo ultimo atto

Anima mia, tutto ti ho dato e anche le mie ultime cose, e le mie mani si sono vuotate per te: *ordinarti di cantare*, ecco, questa fu la mia ultima cosa!

In entrambi gli ultimi capitoli della terza parte dello Zarathustra si intona il canto dionisiaco. *La seconda ballata*⁴⁸ è un canto di lode alla vita stranamente incerto nella sua segretezza e impenetrabilità: la vita appare sotto le spoglie seducenti di una donna, che è strega e serpente, turbine e notte profonda. La sua labirintica profondità è la cosa decisiva:

Nel tuo occhio ho guardato, or non è molto, o vita: oro vidi lampeggiare nell'occhio tuo notturno: il mio cuore si fermò di voluttà.

Zarathustra canta alla vita una canzone menadica; lo stile è forse meno felice di quanto Nietzsche pensasse; soprattutto disturbano nel primo terzo del capitolo i tentativi di rima.

Ma la vita dice a Zarathustra: «Tu non mi sei abbastanza fedele!... io so che tu pensi di lasciarmi presto», e Zarathustra dice alla vita, questa strega seducente, qualcosa all'orecchio, «in mezzo alle arruffate gialle folli ciocche di capelli». *Che cosa* egli dice non viene espresso, ma lo possiamo immaginare: abbandonare la vita in senso assoluto non è proprio possibile; se Zarathustra pensa di morire egli deve tuttavia ritornare, eternamente, infinite volte, nel cerchio del ritorno.

Tu sai *questo*, Zarathustra? risponde la vita, ma nessuno lo sa.

Dopo questo dialogo la campana del tempo batte dodici volte. La conoscenza del tempo di Zarathustra viene espressa in crescendo secondo i tocchi della campana. Noi siamo per la maggior parte prigionieri nel tempo, noi viviamo dentro il tempo come dormendo; esso e il sentiero della nostra esistenza, il mezzo

della nostra vita e l'aria che respiriamo, ma noi, per la maggior parte, non lo conosciamo. Ma da questo sonno è possibile un risveglio, uno svegliarsi di soprassalto a mezzanotte: il sogno si dilegua, il tempo diventa problema e in modo tale che la *profondità del mondo* viene riconosciuta; se noi tutti pensiamo il tempo, svegli e non addormentati nel sonno generale in cui esso ci trascina, il mondo ci deve apparire più profondo, più problematico, più enigmatico; nella notte silenziosa sentiamo, per così dire, il tempo scorrere senza suono, disperdersi sottovoce, mentre nel chiasso del giorno, durante il quale siamo storditi dallo spettacolo variopinto della molteplicità, abbiamo meno coscienza dell'inquietante alito di vento della caducità.

Conoscere la caducità è conoscere il profondo dolore del mondo: tutto passa, nulla sembra rimanere; dove qualcosa risplende, aspetta già la morte; tutto ne diventa preda; il dolore del mondo è profondo.

Ma alla profondità del dolore Nietzsche contrappone quella del piacere; il dolore vede solamente il passare del tempo, lo svanire di ogni ente nel tempo; il piacere vede più nel profondo, non costituisce solo un elemento antitetico al tempo che scorre via; esso conosce l'Eterno Ritorno dell'Uguale, cioè l'Eternità nell'essenza del tempo. Dolore, piacere, mondo, tempo ed eternità sono qui pensati in una inscindibile connessione. *La Seconda ballata* si chiude con i pesanti tocchi della campana:

Uomo! Sii attento! Che dice questa notte profonda? Io dormivo, io dormivo! Da un sogno profondo mi sono svegliata. Il mondo è profondo e più profondo che nei pensieri del giorno. Profondo è il suo dolore, e la gioia più profonda ancora. Il dolore dice: perisci! ma ogni piacere vuole l'eternità, vuole profonda, profonda eternità!

7. L'Eterno Ritorno: «I sette sigilli». Zarathustra e gli «Uomini superiori».

Durante il corso della nostra provvisoria interpretazione dell'Eterno Ritorno ci ponevamo la domanda se la comprensione nietzschiana del tempo si orientasse sul tempo immanente, sui periodi del tempo o sul tempo cosmico stesso. Che il mondo vibri

in tutta la terza parte dello *Zarathustra*, che qui il pensiero di Nietzsche giri intorno all'ineffabile, all'ancora senza nome, che è l'inscindibile gioco dell'ampiezza aperta e luminosa del cielo e della chiusura della terra, e che conferisce spazio e tempo ad ogni Ente, deve risultare chiaro dall'interpretazione che noi abbiamo cercato di dare.

Il tempo si mostra, secondo Nietzsche, in due modi. Un modo consiste nel vedere il tempo come dolore. Dolore o pena non significa il capitare di una disgrazia o di un male, ma esprime una struttura fondamentale dell'esistenza umana. La sofferenza è la triste esperienza fondamentale della caducità; sulla base del dolore è pensata l'interpretazione del mondo del Buddismo, del cristianesimo e anche, per es., della metafisica pessimistica di Schopenhauer. Il dolore è anche per Nietzsche una esperienza fondamentale dell'essenza del tempo. Ciò che vi si apprende è la caducità, la nullità di tutto l'Ente nel tempo. Il tempo cancella, divora i suoi figli, è annientamento; nulla lo può affrontare; le montagne rocciose si disgregano e i fuochi nel cielo si spengono; nulla può rimanere, tutto è soggetto alla trasformazione che consuma. Lo sguardo-dolore vede nel tempo soltanto ciò che accade una volta sola e non ritorna più, il passare di ciò che esiste, il dileguarsi, la via nel nulla.

Nietzsche non ignora la triste conoscenza del tempo come dolore. Egli la riconosce, ma la prende come una conoscenza del tempo limitata e confusa. Uno sguardo più profondo ha per lui il piacere. Piacere qui non significa naturalmente piccolo divertimento, voglia, stimolo dei sensi; piacere è un modo dell'apertura cosmica dell'esistenza, un modo della comprensione esuberante.

L'HEdone è la beatitudine della polvere, dell'uomo che passa, che si disperde e sparisce nel tempo, che nell'abbraccio cerca un'esistenza pura, piena, aperta, un'esistenza incontestabile e indiscutibile; che mangiando pane sente il sapore della terra, della terra tranquilla e ferma, che fa maturare il grano nel vento e nella pioggia e procura a tutte le cose un ordine sicuro; il piacere dell'uomo non è soltanto un godimento delle sue sensazioni, non è soltanto un'eccitazione dei suoi sensi e della sua sensibilità, ma è l'esperienza dell'essere corporeo delle cose, della solida fondatezza dell'Ente sulla terra. Se anche la cosa scompare sempre nel corso del tempo, rimane la terra. Noi non mangiamo il pane e non

beviamo il vino come se fossero cose isolate; noi festeggiamo sempre il sacramento del nostro incarnarsi alla terra; pane e vino sono corpo e sangue della grande Madre, consacrano nella silenziosa pace di Demetra.

L'antica saggezza dei misteri conosceva il simbolismo del pane e del vino, del richiamo di queste cose passeggiare alla terra imperitura.

Il piacere del banchetto o quello dell'amore sessuale, valevano come esperienze simboliche, mostravano come nel transitorio e passeggero rimanga ciò che è perpetuo, come la terra sia immutabile al vento del tempo, come in tutta la caducità della vita si divenga consapevoli della sua indistruttibilità. Il piacere ha in Nietzsche lo sguardo più profondo per il tempo: conosce, se pur soltanto intuendola, la ripetizione infinita, l'Eterno Ritorno dell'Uguale. «Perché ogni piacere vuole l'eternità, vuole profonda, profonda eternità».

Rimane aperta la questione se Nietzsche, attribuendo al piacere la conoscenza più profonda del tempo, era guidato dalla conoscenza della terra imperitura, che è scena e spazio per il gioco di tutto il caduco; se, dunque, il carattere di eternità dell'Eterno Ritorno dell'Uguale è da pensare *partendo dalla terra* — oppure se egli afferma l'eternità nel tempo soltanto in modo paradossale quanto perentorio.

Ciò che egli però intende per «piacere» si rivela nell'ultimo capitolo della terza parte, intitolato *I sette sigilli (ovvero il canto del sì e dell'amen)*.⁴⁹

Tutti i sette sigilli, con i quali Nietzsche vuol sigillare il suo libro, con i quali gli conferisce un carattere esoterico, sono invocazioni al mondo, all'eternità del mondo. Il piacere è piacere cosmico, è tremante esperienza dell'eternità. Piacere cosmico è il sentimento fondamentale del pensatore quando è «pieno di quello spirito profetico che incede sull'alto giogo in mezzo a due mari». Anche nell'ottuso modo quotidiano di portare a termine la nostra vita, ci troviamo sempre sulla sottile linea di confine tra due mari. Noi viviamo nel momento presente, davanti a noi sta l'imprevedibile futuro e dietro il passato senza fine; ma noi non siamo sull'«alto giogo» come Zarathustra. Egli sta alto sopra i due mari; per la conoscenza dell'Eterno Ritorno i due mari non sono più diversi; e tuttavia non scorre tutto in uno.

Proprio perché egli conosce l'eterno significato del momento,

egli può vivere l'attimo in modo più profondo e più decisivo; egli non soltanto vive nel corso del tempo, egli crea il tempo, è colui che vuole una grande volontà, ma non nella fede cieca in un futuro lontano, ancora aperto. La più alta volontà sorge dalla necessità; egli non vuole ciò che gli piace, egli vuole ciò che deve venire:

e invero a lungo deve incombere sul monte come una cupa burrasca, colui che un giorno dovrà appiccare l'incendio della luce avvenire.

Ma proprio per questa lunga e difficile volontà di futuro, l'avvenire non viene inteso come l'arbitrario ma come il necessario. Nel supremo modo della volontà, nel modo della creazione di una nuova umanità, vive e vibra l'eterna gioia cosmica; nella creatrice volontà di futuro arde l'aspirazione all'Eterno Ritorno.

Nel secondo sigillo la morte di Dio viene messa in rapporto col pensiero del ritorno. «Dio»: la quintessenza di tutti i tentativi di trascinare l'Eterno fuori e al di là del tempo terreno. Soltanto quando questo Dio eterno dell'al di là muore, quando viene ucciso, il bagliore dell'eterno può splendere nell'al di quà, nel caduco.

Se mai sedetti giubilante là dove antichi dèi giacciono sepolti, benedicendo e amando il mondo, lì accanto ai monumenti di antichi calunniatori del mondo: giacché io amo perfino le chiese e il sepolcro degli dèi, ma quando, con l'occhio suo puro, il cielo penetra dai loro soffitti in rovina; volentieri sto a sedere, come erba e rosso papavero, su chiese in rovina.

Da queste parole non parla un odio sfrenato per gli dei, reso cieco dall'ira, né la ribellione di un'umanità prometeica alla tutela degli dei. Gli dei eterni devono morire, affinché l'uomo caduco possa essere consapevole che proprio la sua caducità è eterna, in quanto Eterno Ritorno. L'eternità d'uomo e mondo non può aver vicino a sé una estranea eternità degli dei. La gioia cosmica uccide gli dei.

Il terzo sigillo ha inizio con la somiglianza dell'uomo a Dio, con il creare del creatore, con quella «celeste necessità, che costringe anche le casualità a danzare in un girotondo di stelle»; nel creatore l'uomo è come diventato dio; poiché non c'è più nessun dio, l'uomo si è divinizzato e può dire: «perché la terra è un tavolo divino, fremente per nuove parole creatrici e per divini lanci di

dadi»; ma questo slancio creatore ha anche nuovamente il suo più profondo principio nella gioia del mondo. Il quarto sigillo parla della brocca nella quale tutte le cose buone si trovano ben mescolate. Brocca per mescolare è però un antichissimo simbolo del mondo. Il mondo tiene tutto unito, lega insieme tutti i contrasti, dà al buono il sapore del cattivo, e viceversa. Dove il pensiero supera la fissità dei contrasti, dove comprende che ciò che è opposto si comporta come la tensione opposta dell'arco o della lira, per usare il grande simbolo di Eraclito, lì è il regno del mondo. Lì il pensiero oltrepassa tutto ciò che è finito e diviso nel tutto che tutto abbraccia, nella struttura comune di ogni opposizione.

Nel modo più vigoroso e più bello l'apertura cosmica del piacere viene espressa negli ultimi tre sigilli. Nel quinto sigillo il mondo appare nell'immagine del mare, la gioia cosmica come «la gioia di cercare... che spinge le vele verso terre non ancora scoperte», come «il piacere del navigante». Con una quasi spaventosa precisione dell'immagine metaforica, viene espresso il protendersi dell'esistenza che anela al mondo:

se mai gridai giubilante: la costa scomparve, ecco che la mia ultima catena è caduta, il senza-fine mugghia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo.

Per la maggior parte viviamo in modo tale che l'ampiezza del mondo ci è sbarrata, viviamo nei confini del limitato, limitati noi stessi; dappertutto intorno a noi l'ampiezza del mondo è segnata di confini, solcata e divisa da linee di confine.

E anche se noi ci avventuriamo un giorno all'aperto, tuttavia non andiamo lontano, rimaniamo vicini alla costa, il mare aperto non è per noi che l'orizzonte lontano. Lo spazio è diviso da limiti e confini, e così il tempo. Noi generalmente non pensiamo lo spazio e il tempo, che sono più originari delle loro suddivisioni; non pensiamo l'aperta ampiezza del mondo, dove svaniscono le coste, i confini, e il tempo e lo spazio risplendono e vi si protendono. Nello splendore, nell'apertura luminosa si rivela l'essenza dello spazio e del tempo, in modo più originario che nelle linee di demarcazione delle cose nella loro immanenza temporale e spaziale. Nello splendore dell'ampiezza cosmica di spazio e tempo oscilla la gioia della lontananza, la voglia di eternità.

Nel sesto sigillo Zarathustra parla della leggerezza dell'esistenza

che è a proprio agio nell'apertura cosmica, che, come l'uccello, sorvola tutto ciò che è limitato, che non conosce nessun sopra o sotto o davanti, ai cui occhi tutte le cose danzano, perché essa stessa danza protendendosi nell'ampio spazio di gioco del mondo al di là di ogni Ente:

E se il mio Alfa e Omega è che tutte le cose gravi diventano lievi, tutti i corpi danzanti, tutti gli spiriti uccello; e davvero questo è il mio Alfa e Omega.

Nietzsche non esalta l'indole felice, che vive gaia e serena nella giornata. La leggerezza di cui egli parla, viene raggiunta soltanto attraverso un mutamento della vita nel modo di pensare il mondo, nella comprensione del piacere del mondo. E nel settimo sigillo l'inclinazione cosmica dell'esistenza viene espressamente detta:

se mai tesi sopra di me cieli immoti e volai con le mie ali nei miei cieli: se nuotai senza fatica in profonde lontananze di luce, e l'uccello «saggezza» della mia libertà giunse.

Il protendersi dell'esistenza nel proprio cielo e nelle profonde lontananze di luce, è il modo di volgersi al mondo. Il volgersi al mondo è però sempre per Nietzsche, amore per l'eternità, ma per l'eternità stessa del mondo. Tutti e sette i sigilli si chiudono in questo modo:

Come non dovrei anelare alla eternità e al nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno? Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa che io amo: perché io ti amo, Eternità!

L'amore per l'eternità è paragonato al desiderio amoroso, l'eternità viene chiamata femmina, e l'anello del ritorno anello nuziale. Tutto ciò è casuale? Nietzsche usa una immagine che potrebbe allo stesso modo venir sostituita da una altra? Oppure l'amore per l'eternità ha qualcosa in comune con l'amore sessuale. Non si rivela in questa immagine il fatto che Nietzsche (come prima nella Ballata, nel canto notturno, nel canto funebre) quando parla di eternità, intende la donna di tutte le donne, la terra madre? Non tocca forse antichissimi miti, quando pensa il suo pensiero più sublime e più alto? Si lascia spiegare l'Eterno Ritorno dell'Uguale soltanto da una riflessione sull'essenza del tempo,

oppure la questione rimanda all'oscuro e problematico rapporto tra tempo e spazio, tra cielo e terra, tra luminosità e fondo occulto, nella dimensione mitica del matrimonio di Urano e Gaia? È la che si deve originariamente trovare l'anello nuziale degli anelli, l'anello del ritorno? A questa domanda non si può dare una rapida e precisa risposta.

L'intera dimensione che il mito antico ricorda non è ancora stata completamente conquistata al concetto filosofico. Forse è un compito futuro. Potrebbe darsi che la dottrina dell'Eterno Ritorno significasse, alla fine, qualcosa di molto lontano dall'ipotesi del tempo infinito e del contenuto temporale limitato, che nel tempo continuamente ritorna soltanto come ripetizione. L'infinita passione con la quale Nietzsche si mantiene fisso a questo pensiero e fa sì che esso diventi il vero e proprio centro dello *Zarathustra*, l'insegnamento fondamentale della sua filosofia positiva, dovrebbe sorprenderci enormemente se con ciò non apparisse qualcosa di più di una concezione del tempo in netta contrapposizione con tutte le esperienze preteoretiche del tempo e anche con le interpretazioni concettuali tradizionali del tempo. Tuttavia, questa concezione non si eleva a un discorso concettuale rigoroso.

Sul pensiero dell'Eterno Ritorno Nietzsche basa tutti gli altri suoi motivi fondamentali: l'insegnamento della volontà di potenza, della Morte di Dio, del Superuomo.

Lo *Zarathustra* ha raggiunto il suo culmine nella terza parte. Con questa si chiude lo sviluppo progressivo del pensiero principale di Nietzsche. E qui ci dovrebbe anche essere la fine naturale dell'opera. E forse inizialmente questa era anche l'intenzione di Nietzsche.

Il capitolo *Il convalescente* si era chiuso infatti con gli animali di Zarathustra che vedevano la fine del loro padrone proprio nell'annuncio dell'Eterno Ritorno: «così finisce il tramonto di Zarathustra». Se Nietzsche avesse chiuso l'opera con la terza parte, essa avrebbe una rigorosa unità di stile: l'annunciazione di nuovi fondamentali insegnamenti filosofici nella forma della parabola.

Ma con la quarta parte si introducono nuovi elementi stilistici; la favola, che nelle prime tre parti è solo leggero legame, che conosce un crescendo solo per il fatto che dapprima l'annunciazione era rivolta a tutti, poi a pochi, e alla fine diventava soltanto un monologo di Zarathustra e il canto della sua anima,

questa favola ora risalta con più forza e più insistenza; giunge a penosi sbandamenti; tutta la quarta parte è una rovina. In qualche modo, la visione poetico-filosofica sembra esaurita. Come il gioco di un satiro cattivo e maligno, questa quarta parte è attaccata all'opera, che aveva schiuso una nuova visione tragica del mondo.

La quarta parte doveva servire ad indicare la incommensurabilità della grandezza di Zarathustra secondo le forme finora esistenti della grandezza dell'uomo, e rappresentare la sua grandiosità rispetto a tutti i tipi di «uomini superiori».

Ma tutto ciò non riesce, rimane solo atteggiamento. Egli viene rappresentato come il magnanimo, vittorioso, benigno, sicuro di sé, tra i singolari frammenti che rappresentano l'uomo superiore. La figura di Zarathustra non guadagna nulla di essenziale in profondità e determinatezza esistenziale per mezzo di questa sua superiorità sugli uomini superiori. Nietzsche non riesce a mostrare come vive l'esistenza, determinata dalla consapevolezza della morte di Dio, della volontà di potenza e dell'Eterno Ritorno. Qui la sua arte non è più sufficiente a rappresentare stati d'animo e atteggiamenti della vita. Lo Zarathustra come pensatore del nuovo pensiero sta al di là della psicologia di Nietzsche.

La quarta parte comincia in una situazione che salta molti anni e molte lune. Zarathustra è rimasto a lungo nella sua solitudine, i suoi capelli sono nel frattempo diventati «bianchi».

E tuttavia egli aspetta la sua ora, l'ora della sua ultima e definitiva discesa tra gli uomini. Egli non gode la solitudine e la sua felicità, egli aspira a compiere la sua opera. Ma egli, «il più maligno di tutti i pescatori d'uomini» aspetta ancora sulla cima del suo monte; getta sui monti il miele della sua felicità solitaria e segreta e della sua libertà, come esche per i pesci umani.

Perché c'è Zarathustra, il solitario che sopporta la solitudine, l'ateo che sa vivere senza dio, per questo salgono a lui gli «uomini superiori», gli uomini della grande nausea che non possono più vivere nel brulichio degli uomini piccoli e importuni, che non possono ritenersi soddisfatti nella lontananza da Dio e nell'abbandono di Dio da parte dell'esistenza moderna; tutti costoro cercano Zarathustra, gli gridano il loro affanno.

Il grido di soccorso degli uomini superiori attira Zarathustra fuori dalla sua caverna, ed egli trova, mentre percorre in lungo e in largo il suo regno, molteplici tipi di uomo superiore, e tutti manda alla sua caverna. Una strana compagnia si trova così radunata: il

profeta della grande stanchezza; i due re; colui che è cosciente dello spirito; il mago; il vecchio papa, che perdette il suo impiego quando Dio morì; il più brutto degli uomini; il mendicante volontario; e l'ombra di Zarathustra.

Questi uomini superiori sono «i resti di Dio» sulla terra. Se anche l'uomo, una volta, quando credeva in Dio, gettò il suo fervore, il suo anelito, la profondità del sentimento al di là di sé, tuttavia, con la morte di Dio, non morì anche il suo cuore anelante e fervido; sempre ancora egli vuole protendersi sopra se stesso, ma la direzione nella quale egli si lanciava una volta, ora è vuota; nel vuoto urta ora ogni slancio. Dove una volta stava Dio, tace il nulla. Dal nulla, però, vengono sempre affascinati questi uomini superiori; non sono ancora trasformati, non ancora veramente mutati come Zarathustra; sono ancora prigionieri nell'alienazione, ma questa presenta ora un carattere sinistro e negativo.

Il profeta della grande stanchezza è il profeta del nichilismo futuro; il mago è l'artista divenuto attore, che non vive più realmente, che non ha più alcuna genuinità, che la mima soltanto, che vive delle maschere smesse di una precedente piena esistenza; i due re ne hanno abbastanza del falso splendore del loro regno: non sono più dei dominatori, dei desiderosi di potenza e guerrieri, sono i tardi nipoti dei guerrieri, disprezzano la falsa rappresentazione della potenza, che non è più veramente potenza; soffrono dunque della falsità della vita, dei falsi concetti di potenza e di dominio che hanno valore nella vita moderna. Ma essi si limitano a disprezzare il falso, non portano questo disprezzo fino ad una nuova, originale genuinità; cercano Zarathustra che insegna la guerra e concepisce la volontà di potenza come l'essenza della vita. Anche chi è cosciente dello spirito soffre di mancanza di autenticità; disprezza la falsità della presunta scienza, l'intera cultura e civiltà alessandrina, che gode del sapere, lo accatasta, lo possiede soltanto in modo mediato, mai in modo immediato e originario. Colui che è cosciente dello spirito disprezza il sapere che non deriva dal vero sacrificio e dal rischio della conoscenza: ricerca soltanto una cosa, qualcosa del tutto speciale, qualcosa speciale perfino nello speciale; ricerca esclusivamente il cervello della sanguisuga.

Egli è per Nietzsche il simbolo della scienza positiva, che ha perduto ogni unità, che è sprofondata nell'estrema specializzazione, ma rinuncia espressamente a conoscere proprio

ciò che si supponeva conosciuto. Un profondo rispetto è ancora dovuto a questo atteggiamento unilaterale; il coscienzioso non si fida delle tesi teologiche e metafisiche che danno solo l'illusione di una connessione; preferisce essere unilaterale piuttosto che diventare schiavo dell'inganno di un presunto sapere superiore. Nietzsche valuta così l'unilateralità della scienza positiva come una rinuncia e con questo come un richiamo alla necessaria genuina conoscenza del tutto. Il coscienzioso preferisce non saper nulla piuttosto che presumere di sapere o sapere in modo fallace. Lascia che la sanguisuga succhi il sangue dal suo braccio; ogni vero sapere incide la vita nella carne. E il vecchio Papa è l'uomo riverente, alla cui vera essenza appartengono riverenza e benedizione, anche se egli sa che Colui nel nome del quale egli benediva è morto. Egli ama ancora il Dio morto e si abbandona tristemente in lui. In questa tristezza vive una grandezza, sebbene egli non giunga a trasformarsi in uomo liberato da Dio. Chi porta il lutto per la morte di Dio si eleva su quel comune mucchio di vermi che si fanno presto una ragione della morte di Dio e vanno in cerca dei piccoli piaceri. Il più brutto degli uomini significa la nausea che l'uomo prova per se stesso; se si è consapevoli di ciò che è frammentario e storpio nell'uomo, se l'uomo soffre a causa di sé, vuole allontanarsi da sé e superarsi, egli ha ancora una pallida idea di ciò che è grandezza; soltanto il soddisfatto di sé, che non è più spinto da nessuno stimolo, da nessuna speranza e da nessuna mancanza, è l'uomo perduto. E altrettanto vale per il mendicante volontario e per l'ombra di Zarathustra.

Il mendicante, che volontariamente si priva di ogni bene e va per la montagna come predicatore della dolcezza e della mitezza, è anche un anelante cercatore.

E l'«ombra» di Zarathustra è lo spirito libero che audace fino alla temerarietà lascia andare ogni sicurezza, che contesta e attacca, che vive sperimentando, e che però non ha alcun ultimo fondamento sul quale reggersi, non ha una posizione dietro a tutte le negazioni, nessuna sostanza e nessuna base, che in nessun luogo si trova a suo agio e che non ha patria.

Questo eterno negatore è solo l'ombra di Zarathustra; in Zarathustra anche i più taglienti attacchi e la negazione più dura e spietata derivano da una propria originaria visione dell'essere. Zarathustra ha le radici, la sua ombra no: la sua ombra è senza patria, è l'instabile che finalmente perisce per la sua mancanza di

patria:

Che cosa mi è ancora restato? Un cuore stanco e insolente; una volontà instabile; ali per svolazzare qua e là; una schiena spezzata.[50](#)

Ciò che Nietzsche qui caratterizza come l'ombra di Zarathustra, è un pericolo costante della sua propria essenza: l'audace libertà dello spirito, l'inquieto piacere dell'essere privo di ogni legame.

L'intera serie degli «uomini superiori» ha una caratteristica comune: sono tutti disperati. Cercano Zarathustra che ha superato la disperazione dell'uomo, Zarathustra, per il quale Dio è morto. La coscienza della morte di Dio di Zarathustra non è malinconia, oscura tristezza per il senso della vita perduto; il suo sapere è gaio, perché conosce il Superuomo, la volontà di potenza e l'Eterno Ritorno.

Nella caverna di Zarathustra gli uomini superiori, di fronte all'unico uomo tetragono, sopravvissuto alla morte di Dio, imparano un po' di speranza e coraggio. Zarathustra parla loro, li invita a cena, ma non li annovera tra i suoi; negli uomini superiori egli vede un ponte per giungere al superuomo. Ma ciò che è gradino e inizio non è ancora l'Essenziale.

Zarathustra onora gli uomini superiori, ma si distingue da loro; essi sono tutti malati e anelanti, ma egli sta sulla terra; l'uomo superiore è superiore perché si distingue dalla plebe; Zarathustra lo ama, perché egli oggi, nell'epoca della plebe, non è più capace di vivere.

E piuttosto di rassegnarvi disperate — dice agli uomini superiori — Non per altro io vi amo, perché oggi non sapete vivere, voi uomini superiori![51](#)

Una cosa riesce tanto più raramente, quanto più alta ne è la specie. Voi, uomini superiori, non siete forse tutti malriusciti? Fatevi animo, che importa! Quante cose sono ancora possibili! Imparate a ridere di voi stessi come si deve.[52](#)

La grandezza dell'uomo si dimostra mal riuscita; gli uomini superiori nella caverna di Zarathustra sono tutti malriusciti se li si paragona al Superuomo; ma messi in confronto al volgo sono una grande umanità. Ciò che Zarathustra consiglia a malriusciti di tal fatta, è la risata: quella risata liberatrice, che vede il lato comico della vita umana alla luce della bellezza del superuomo.

Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: a voi la getto, fratelli! Io ho santificato il riso; uomini superiori imparatemi — a ridere!⁵³

Il consiglio di Zarathustra viene compreso a metà; gli uomini superiori imparano a burlarsi di se stessi soltanto faticosamente e penosamente.

Il vecchio mago canta una lugubre canzone, un canto della malinconia, nel quale egli tenta di scherzare su se stesso: ma qui il tema non è soltanto il tragicomico dell'arte che si spaccia per verità e in fondo è soltanto la beatitudine di un pazzo, di un poeta bandito «da ogni verità, giullare soltanto! soltanto poeta!»;⁵⁴ in questo canto della malinconia si proietta anche un'ombra oscura sull'anima di Zarathustra.

Nietzsche mette in bocca agli uomini superiori alcune cose che egli stesso afferma, che valgono per lui; in nessun modo è soltanto Zarathustra che rappresenta Nietzsche: anche gli uomini superiori sono figure nelle quali egli si è nascosto. Non per nulla questi uomini superiori sono «l'ultimo peccato» di Zarathustra, la sua compassione per loro è il suo peccato; ma Zarathustra può provare compassione per gli uomini superiori soltanto perché il loro dolore è in qualche modo il suo dolore, o per lo meno il dolore di Nietzsche. Essi non sono dunque soltanto controfigure, che ritraggono la figura di Zarathustra: sono tutte «ombre» di Zarathustra, possibilità della sua anima, forse possibilità superate.

Superando la compassione per gli uomini superiori, Zarathustra conquista la sua ultima e più sublime maturità; il suo segno viene: il leone ridente con lo stormo di colombe, ed egli si mette all'opera e abbandona la sua caverna

forte e ardente come un sole al mattino, che venga da nere montagne.⁵⁵

Così si chiude l'opera. Non si sa se Zarathustra si avvii a un nuovo annuncio della sua dottrina oppure a una grande azione.

È una fine straordinaria. Lascia un vuoto singolare. Nietzsche ha fatto parecchi abbozzi di un'altra forma di chiusura, ma non li ha mai portati a compimento, l'enfasi dell'opera è completamente esaurita, non permette dopo la quarta parte una fine forte,

convincente. Lo *Zarathustra* è forte di una potenza originaria della lingua e del pensiero, finché Nietzsche fa della filosofia, cioè finché sviluppa il pensiero del superuomo, della morte di Dio, della volontà di potenza e dell'Eterno Ritorno. Ma dove egli, come nella quarta parte, vuole dare un'immagine dell'esistenza, dove vuole rappresentare in forma concreta il tipo di «Zarathustra», l'opera cade a un livello inferiore; Nietzsche è potente finché egli parla, pensa e insegna *come* Zarathustra, diventa debole dove parla *su* Zarathustra. Per parlare *su* Zarathustra egli non è abbastanza poeta.

Capitolo IV

La distruzione della tradizione occidentale

1. *Il progetto trascendentale del valore: «Al di là del Bene e del Male».*

Nietzsche, il cui pensiero va contro la metafisica occidentale e contro le usuali forme del concetto (ma che tuttavia non raggiunge un modo di pensare al di fuori della metafisica in grado di superarla), sceglie la «dichiarazione esistenziale» dello Zarathustra come via d'uscita. La filosofia è esistenziale quando raggiunge un alto livello e non consiste in una chiacchierata sul filosofare, allora essa è segno di un profondo bisogno del pensiero che si trova su una nuova via. Lo Zarathustra di Nietzsche è filosofia esistenziale in quanto preliminare annuncio di pensieri, che si rifiutano di prendere la forma del concetto tradizionale. Il cammino attraverso una vita che è piena di tali pensieri, e che li vive, è definito da Nietzsche attraverso la sua trasformazione dei problemi dell'essere in problemi di valore. Nietzsche non ha mai oltrepassato lo Zarathustra. Esso è, come è detto nell'*Ecce homo*, la parte «che dice di sí» del suo compito.¹

In nessun modo il periodo successivo ne approfondisce i motivi. In seguito, la morte di Dio, la volontà di potenza e l'eterno ritorno non sono stati definiti con maggior decisione e profondità. Non una volta nell'opera postuma, che porta il titolo *La volontà di potenza*, la nuova concezione nietzschiana supera in modo decisivo lo Zarathustra.

La fase che segue lo Zarathustra appartiene alla parte «negativa, nella parola e nell'azione» del compito di Nietzsche. Se lo Zarathustra è la parte costruttiva della sua filosofia, le opere che seguirono sono la parte distruttiva.

Qui egli realizza la filosofia del martello. I colpi di martello della sua critica sono indirizzati contro la filosofia tradizionale, la religione, la morale. Egli vuole frantumare e sgretolare queste forme, per indicare una nuova via al creativo progetto dell'esistenza. E come lo scalpello dell'artista infierisce contro la pietra, quando egli vuole liberare l'immagine che dorme nel blocco di marmo, così il martello del critico infierisce contro l'uomo, come è e come è inteso: nell'uomo dorme l'immagine del superuomo; la critica demolitrice dell'uomo contemporaneo è l'amara via verso il futuro.

O uomini, nella pietra è addormentata un'immagine, l'immagine delle immagini! Ahimè! Essa deve dormire nella più dura, nella più informe delle pietre! E ora il mio martello infuria crudelmente contro la sua prigioniera. Dalla pietra un polverio di frammenti; che mi importa? Io voglio compiere la mia opera: un'ombra venne infatti a me — la più silente e lieve di tutte le cose è venuta una volta da me! La bellezza del superuomo venne a me come un'ombra: che mai possono importarmi ancora gli dèi!²

Nei suoi tratti fondamentali, questa impostazione di Nietzsche è coerente. Se il superuomo, in quanto colui che sa la morte di Dio, la Volontà di Potenza e l'Eterno Ritorno, deve venire, deve essere il futuro dell'uomo, come «il nostro grande bazar» come «il regno di Zarathustra di mille anni»,³ allora è necessaria la demolizione e la distruzione dell'umanità forgiata dalla tradizione occidentale, è necessaria la lotta inesorabile contro il platonismo e il cristianesimo.

Tuttavia il modo particolare in cui Nietzsche conduce questa battaglia è estremamente problematico. La sua lotta è psicologica. La sua psicologia raffinata, ambigua e subdola distrugge la tradizione. Ciò significa: egli non supera veramente il suo avversario, egli non supera la metafisica, perché egli non esamina concettualmente la verità dei suoi concetti, ma li rende sospetti; non supera il cristianesimo, perché lotta contro una caricatura del Cristianesimo, contro una finzione psicologica del Cristianesimo.

Mettiamo il caso che la filosofia fosse costretta, secondo il suo compito proprio, il suo proprio pensiero dell'essere, ad andare contro la metafisica e la morale valide finora e contro il Cristianesimo; una tale battaglia dovrebbe venir combattuta a viso aperto e non potrebbe basarsi su dei sospetti psicologici, ma unicamente sulla dimostrazione della falsità della comprensione del mondo metafisico e cristiano. Non il fatto che Nietzsche attacca il cristianesimo è un problema, ma solamente il modo in cui lo

attacca.

Se il Cristianesimo è la manifestazione stessa di Dio, nessuna filosofia gli può fare alcun danno, perfino le «porte dell'inferno» non lo abatteranno e ogni saggezza umana finita sarà distrutta dal Verbo del Figlio di Dio.

La parte «negativa nella parola e nell'azione» del compito di Nietzsche si compie essenzialmente come Sofistica. Ma questa ha ancora in lui un alto livello, cosa che la rende tanto più pericolosa. La sua sofistica, cioè la sua arte dello smascheramento psicologico, è imbrigliata nella sua trasformazione filosofica di tutti i problemi dell'Essere in problemi di valore. La parte negativa nella parola e nell'azione ha la forma di un «capovolgimento di tutti i valori» e questo si compie come osservazione psicologicheggiante. Nietzsche pensa di rafforzare e di confermare la sua nuova impostazione col fatto che egli dissolve per mezzo della disillusione il sistema dei valori finora vigente. Così, secondo lui, diviene possibile l'aprirsi di una via per il progetto di nuovi valori, una nuova partenza della vita.

Nella storia possono esserci stati già molti capovolgimenti di valori, l'abbattimento di vecchie tavole e la creazione di nuove. Nietzsche però intende il capovolgimento in modo più radicale. Egli pensa anzitutto un mutamento del valore stesso. Quando l'esistenza vive ininterrottamente in un sistema di valori, questi acquistano per essa l'importanza di un Ente in sé; quando alcuni valori legano tutti in modo fermo e immutabile, essi sono «obiettivi». Soltanto quando all'interno di un sistema di valori compaiono la dissoluzione della comunità, i processi dell'estrema individualizzazione, appare anche la relatività dei valori in rapporto ai singoli soggetti. Ciò che prima era l'indiscusso fondamento della vita comune è minacciato dalla scepse e dalla soggettività.

Per Nietzsche, però, proprio la cosiddetta oggettività dei valori non è altro che un disegno progettato, ma dimenticato dall'esistenza. Vita umana è porre valori. Ma per lo più essa stessa non ne è consapevole. Ciò che essa stessa ha posto le viene incontro dal di fuori come forza obbligatoria della legge morale. Ponendo valori, l'uomo trascende se stesso e si oppone ciò che egli stesso ha progettato, come un oggetto estraneo fornito dei tratti più venerabili dell'essere in sé. Ciò che Nietzsche fondamentalmente vuole eliminare è il dogmatismo teoretico dei

valori.

Dal sopore di questo dogmatismo, però, l'uomo non si sveglia se diventa un individuo che vive à suo «piacere», che «valuta» in modo affatto individuale. La riflessione filosofica nietzschiana sui valori è più profonda: mira al progetto di valori trascendentali dell'esistenza, che altrimenti si compie «inconsciamente». Nietzsche vuole scoprire la inconscia produttività della vita che giudica, che stabilisce tavole di valori. L'esistenza umana trascende se stessa, in primo luogo, ponendo fuori di sé i punti di vista assiologici, a partire dai quali poi incontra tutte le cose e soprattutto se stessa. Nietzsche non prende quindi in considerazione ogni singola Valutazione, bensì quelle tendenze fondamentali che precedono tutti i singoli atti di valutazione.

Un'umanità, un popolo, una cultura, ha il suo «valore a priori», la sua valutazione fondamentale, secondo la quale si regola in mezzo all'Ente e compie la sua vita. A dire il vero, questo «a priori» della valutazione fondamentale non va inteso come una consapevolezza ferma e innata dei valori, ma ha anch'essa la sua storia e il suo movimento. Le vere e proprie cesure della storia universale sono viste da Nietzsche nei mutamenti del progetto dei valori trascendentali. La sua filosofia è in ciò la cesura delle cesure, il centro del tempo, il grande mezzogiorno, perché qui per la prima volta, secondo lui, l'apparenza dell'oggettività dei valori sarebbe rivelata. I valori appartengono alla vita che li progetta. Con ciò sarebbe interrotto il sonno dogmatico che altrimenti vela, ricoprendola, la più profonda forza creativa dell'esistenza.

L'insegnamento nietzschiano della soggettività dei valori si innalza molto al di sopra del relativismo a buon mercato, basato sull'arbitrio del singolo. Si potrebbe perfino dire che la sua dottrina della soggettività non nega la obbiettività dei valori, ma la rende consapevole di sé come dimenticato progetto trascendentale dell'esistenza.

Capovolgimento dei valori significa così l'annullamento dell'alienazione dell'esistenza, significa il prorompere dalla confusione a una più alta autoconsapevolezza della vita, il risveglio dal sonno del dogmatismo teoretico dei valori. Opponendosi all'alienazione della vita, in un ritorno al progetto dimenticato, che sta alla base di ogni sistema di valori, Nietzsche giunge in vista della vita stessa. E questa gli appare come Volontà di Potenza, che nell'Eterno Ritorno si muove nel cerchio del tempo.

Una critica universale dei sistemi di valori finora esistenti potrebbe ora consistere nel ripensare al progetto di valori che li creò, cioè nel (criticare nelle valutazioni finora esistenti soltanto la forma dell'ingenuità, ^r dell'alienazione. Dietro a tutti i mondi di valori sta la «vita», la grande giocatrice. Non sono allora tutti i valori dello stesso livello, non sono tutti soltanto forme nelle quali la vita prova se stessa? Oppure c'è qui ancora una possibilità di valutazione dello stesso sistema di valori? Qui c'è ora un salto decisivo di Nietzsche. Egli non si ferma alla riflessione filosofica sul progetto trascendentale dei valori dell'esistenza, in cui la vita appare in tutte le valutazioni come colei che alla fine osa e gioca, ma passa oltre, ad una interpretazione «contenutistica», «materiale» della vita. Questo passaggio è forse il punto più discutibile della filosofia di Nietzsche. Si potrebbe pensare una critica, per esempio, del Cristianesimo, più precisamente della morale cristiana, che attacchi questa ultima in quanto ancora tutti i valori nell'esistenza di Dio, in quanto in questo modo i valori avrebbero il carattere di dati estranei che costringono l'esistenza dal di fuori. Questa morale sarebbe criticata in quanto una forma della vita che si aliena. Ma una tale riflessione fondata sul modo di porre i valori, non porterebbe necessariamente a una negazione dei valori cristiani in quanto tali; soltanto la motivazione dei valori sarebbe un'altra. Ma Nietzsche non rifiuta soltanto l'oggettività dei valori cristiani; li rifiuta anche per quanto riguarda il loro contenuto. Il ritorno alla vita diviene per lui il principio di una nuova fondazione dei valori, poiché egli segretamente valuta ancora la vita stessa, la valuta secondo i principi di «forza» e «debolezza».

Nietzsche opera con questi concetti propri della biologia a un livello fondamentalmente diverso. Forza e salute della vita gli sembrano essere là dove si è consapevoli dell'orribile e del bello dell'esistenza; dove entrambi questi aspetti sono contenuti in una affermazione sola; dove l'azione che costruisce e distrugge, il gioco dionisiaco della vita, viene compreso come Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno; dove l'uomo coraggiosamente si mette nella situazione tragica ed eroicamente è preparato alla grandezza e alla decadenza. Debolezza e malattia sarebbero là dove l'uomo rifiuta il terribile e paurosamente bello sguardo della medusa dell'esistenza; dove egli volge altrove lo sguardo; schiva lotta e guerra; cerca pace e tranquillità, amore del prossimo e sicurezza.

La forza della vita consiste dunque nella consapevolezza della volontà di potenza, la debolezza nel volgere lo sguardo altrove, lontano da essa.

Il lato pericoloso del metodo di Nietzsche sta nell'ambiguità dei suoi concetti. Da una parte egli concepisce, per esempio, la volontà di potenza genericamente come la tendenza fondamentale nel movimento di ogni Ente finito. Concepita in questo modo, tutto è volontà di potenza, il valore dell'atteggiamento eroico-tragico come la morale cristiana. D'altra parte, però, egli intende la «volontà di potenza» nel senso contenutisticamente già noto, come il modo eroico dell'esistenza. Questa ambiguità non viene superata.

Così egli può, in certo modo, distinguere contenutisticamente tra sistemi di valori che sono conformi all'essenza della vita, e altri sistemi che sono in contraddizione con essa, morali che vengono dalla debolezza, dalla malattia, dal rilassamento della vita. Si incrocia, dunque, la distinzione di sistemi di valori in base al fatto che essi si fondino sull'alienazione o sull'autoconquista della vita, con una distinzione di altro tipo dei sistemi di valori in base alla forza o alla debolezza della vita.

Questa impostazione problematica e ambigua domina gli scritti del periodo che segue lo Zarathustra. Nietzsche passa all'attacco. Egli è da tempo memorabile un maestro dell'attacco. Ma adesso solleva la mano per il suo colpo più duro. Lotta con tutte le armi, lotta in un parossismo di passione, con un odio diabolico. Dapprima meraviglia che dopo lo Zarathustra, dopo quello sguardo proiettato lontano, nel futuro dell'uomo, Nietzsche ritorni al presente, al quotidiano, a una critica della modernità. Ma ciò che inizia come critica della modernità, in realtà è ben di più: è la condanna di tutto il passato, è la lotta contro la metafisica e il cristianesimo. Nietzsche contrappone alla via dell'uomo valida finora la sua visione del futuro, paragonato alla quale il passato è un sentiero fallace. Ma Nietzsche cerca di dimostrare l'erroneità di questo vicolo cieco non attraverso un esame esplicito delle «verità» ivi affermate, ma usando le scorciatoie della distruzione psicologica: «La psicologia viene maneggiata con dichiarata durezza e crudeltà»,⁴ dice egli stesso di questo ultimo periodo della sua opera.

Esso comprende gli scritti *Al di là del bene e del male*, la *Genealogia della morale*, *Crepuscolo degli idoli*, *l'Anticristo*, *l'Ecce homo* (e due piccoli scritti nei quali egli ancora una volta

polemizza contro Wagner).

Al di là del bene e del male è il primo scritto dopo lo Zarathustra e appare nel 1886. In un certo modo, esso significa la ripresa del motivo di Umano-troppo umano. Come là lo Spirito Libero era la figura, la maschera scelta da Nietzsche, così ora si tratta di uno Spirito Libero superiore, di un vagare più temerario, di un più ardito sperimentare il forse che la vita offre. Nell'Ecce homo Nietzsche definisce lo scritto una «Critica della modernità»: una critica delle idee moderne, dell'oggettività, del senso storico, dello spirito scientifico, ecc. Ma questo è giusto solo in parte. L'essenziale è che Nietzsche riporta la tematica fondamentale dell'Umano-troppo umano a un livello superiore: sviluppa una critica della filosofia, della religione, della morale. E, cioè, per lui la filosofia è sintomo. Egli la vede nell'ottica della vita, cioè come segno di una determinata tendenza della vita. Gli sembra che i filosofi stiano tutti insieme, senza saperlo, alla guida di determinate decisioni morali.

Mi si è chiarito poco per volta che cosa è stata fino ad oggi ogni grande filosofia: l'autoconfessione, cioè, del suo autore, nonché una specie di memoirs non volute e inavvertite; come pure il fatto che le intenzioni morali (o immorali) hanno costituito in ogni filosofia il vero e proprio nocciolo vitale, da cui si è sviluppata ogni volta l'intera pianta...⁵

Ciò che Nietzsche stesso compie, la riduzione della problematica ontologica a una problematica di valore, questo egli ora vede in tutte le filosofie fino ad oggi esistenti. Egli le esamina, cercando tutte le valutazioni in esse sospese. E in ogni filosofia egli vede all'opera l'istinto della vita decadente; tutta la filosofia fino ad oggi è per lui essenzialmente fuga in un «mondo vero», al di là del mondo reale, terreno; è un segno della diffamazione del mondo, e ciò persino nelle moderne forme della filosofia kantiana, del positivismo e della ricerca cartesiana, che ritornano a una prima certezza. Nietzsche polemizza con sarcasmo contro la superstizione che crede nell'io e in altre cosiddette «certezze immediate», contro la logica e il suo supposto rigore.

Nietzsche vede dietro ai fenomeni, di fronte ai quali i teorici della conoscenza si fermano (l'Io, la Volontà, il Potere della sintesi, ecc.) «i rapporti di potenza della vita», cioè immagini della Volontà di Potenza.

Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza, più freddo e più scevro di presupposti — e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e

distorcente.⁶

Nietzsche si volge contro questa visione distorta e nociva della vita: si oppone alla filosofia tradizionale, poiché essa è in balia di preconcetti morali anche lì dove apparentemente è pura conoscenza.

Ma lo strumento di cui Nietzsche si serve è la psicologia. La sua filosofia delle filosofie e dei filosofi tradizionali è perciò sofistica. Essa proclama la psicologia come istanza decisiva. Ma la psicologia opera con gli ambigui concetti di forza e debolezza, salute e malattia della vita.

Mai sino ad oggi un più profondo mondo della conoscenza si era dischiuso a navigatori e avventurieri temerari, e lo psicologo in tal modo... potrà per lo meno pretendere che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze. La psicologia infatti è ormai di nuovo la strada per i problemi fondamentali.⁷

Non si può dire in modo più brusco che questa psicologia di Nietzsche prende il posto della metafisica. Di fronte ai filosofi della tradizione, tenuti al guinzaglio dalla morale, Nietzsche esige «filosofi del futuro», che riconoscano che «la falsità del mondo» è ancora ciò che di «più sicuro e più stabile» possiamo avere; che non abbiano bisogno della veracità di Dio per riconoscere le cose ultraterrene, come Cartesio. Nietzsche chiama «tentatori» i filosofi ai quali ripugna che le loro verità siano per forza le verità di tutti, i filosofi che osano sapere in modo pericoloso e possono avere segreti.

Alla fine i fatti devono state come stanno e sono sempre stati: le cose grandi sono riservate ai grandi, gli Abissi ai Profondi, le finezze e i brividi ai sottili, e, in breve, tutto ciò che è straordinario agli straordinari.⁸

Nietzsche pensa ora l'essenza dello Spirito Libero come più nascosta, più misteriosa, più labirintica ancora di quanto lo sia in Umano-troppo umano. Il pathos della veridicità non è più espresso in modo così ingenuo e incondizionato; si è ora risvegliata una maggiore e più rigida diffidenza proprio nei riguardi dei pregiudizi morali riposti nella volontà di verità; lo Spirito Libero è visto in modo più profondo, più notturno.

Tutto ciò che è profondo ama la maschera; le cose più profonde hanno persino dell'odio per l'immagine e l'allegoria.⁹

Nel capitolo L'essere religioso troviamo una critica del cristianesimo che già tocca tutti gli argomenti che poi nell'Anticristo verranno scagliati con una eloquenza carica di odio: il

Cristianesimo è orientalizzazione del mondo antico, il capovolgimento dei valori aristocratici di Roma e della Grecia, è la rivolta degli schiavi orientali contro i loro padroni, è una nevrosi religiosa, una malattia della vita. Nietzsche nega il cristianesimo a causa del suo carattere plebeo, a causa dei valori plebei, che in esso si affermano; lo Spirito Libero vede nella religione soprattutto un mezzo per raggiungere la potenza; le religioni sono per lui strumenti, con i quali gioca da sovrano e da ateo, li prende come «mezzi di cultura e di educazione», fa con esse esperimenti nel suo formare e forgiare gli uomini, guidato dalla volontà di potenza. Sotto questo aspetto, Nietzsche vede nelle religioni alcuni lati positivi,

ascetismo e castità sono infatti mezzi quasi indispensabili per educarsi e nobilitarsi, quando una razza vuole trionfare sulla sua origine plebea.¹⁰

Ma esse sono fatali e infauste, se non sono mezzi nelle mani dei filosofi, se agiscono con una propria autorità. Le due più grandi religioni, buddismo e cristianesimo, sono religioni di coloro che soffrono, dei malati, dei deboli. Secondo Nietzsche, i diciotto secoli di Cristianesimo hanno avuto l'effetto di fare dell'uomo europeo un sublime aborto.

Nel capitolo Per la storia naturale della morale, Nietzsche interpreta la morale come «un'espressione mimica degli affetti»; ogni sistema morale dei valori è una mascherata gerarchia degli istinti che dominano la vita, di quelli pregni e di quelli miseri di vita. Nietzsche distingue, anzitutto, una morale dei singoli, una dei pochi e una del gregge, e, poi, una morale come timore e una morale come autodisciplina di una volontà audace e vigorosa. Così egli giudica la comparsa di Napoleone come un «beneficio», un «riscatto da una oppressione che sta diventando intollerabile»: egli sarebbe un uomo che «comanda in maniera assoluta» tra gli «Europei-bestie d'armento»;¹¹ altrettanto vale per Alcibiade, Cesare, Federico II Hohenstaufen, immagini della grande vita. La morale è oggi in Europa una morale d'armento.¹²

Alla fine, nel capitolo Che cosa è aristocratico?, Nietzsche abbozza la netta distinzione fra morale dei signori e morale degli schiavi. Questi concetti sono stati spesso stigmatizzati come segni di un insopportabile orgoglio, di una ingiustizia, che avrebbe la sfrontatezza di indicare se stessa come morale. Ma non basta indignarsi e provare ripugnanza per capire. Con le due opposte forme di morale, di cui abbiamo già parlato, quella nobile e quella

non nobile, non si intende soltanto la differenza fra una valutazione che innalza la vita e una che la indebolisce; c'è una nuova fase. La nobile morale dei signori è sorta dal pathos della distanza, dalle orgogliose, elevate condizioni dell'anima; è una morale della gerarchia. La morale degli schiavi invece poggia sulla tendenza al livellamento, sulla rivolta contro la gerarchia, sulla volontà di uguaglianza. La morale dei signori opera attraverso il contrasto «buono» e «cattivo»; buono è tutto ciò che eleva il singolo, lo porta nella sua propria vita, nella sua individualità; buono è ciò che dà all'esistenza nobiltà e «grandezza»; buono è l'eroe, il combattente. La morale dei signori è la morale delle virtù guerresche, è una morale cavalleresca. Essa ama i componenti di una ristretta comunità, nella quale l'uomo elevato si trova tra i suoi simili, tra quelli del suo rango, ma disprezza tutti gli umili, coloro che pensano umilmente, che vivono secondo il proprio utile, che non si prodigano. L'umile è il malvagio.

Ma la morale degli schiavi è molto diversa; essa è impregnata dall'istinto della vendetta contro la vita superiore, vuole livellare tutto; essa taccia l'eccezione col marchio di contrario alla morale; essa onora ciò che rende la vita sopportabile ai poveri, ai malati e ai poveri di spirito: la grande fratellanza degli uomini, l'amore del prossimo, l'amore per la pace. La morale degli schiavi procede dal contrasto tra «buono» e «malvagio»; la vita dei signori, consapevole della propria forza e potenza, è per lo schiavo il pericoloso e il malvagio; ciò che è malvagio non viene disprezzato come meschino, ma temuto e odiato come pericolo. Nietzsche traccia l'immagine delle due morali contrapposte l'una all'altra con molti tratti staccati; una caratteristica importante è questa: la morale aristocratica crea e pone i valori, quella degli schiavi li trova pronti; la prima è dunque attiva, la seconda passiva. Con ciò, alla fine, tutta questa distinzione viene riproiettata nella distinzione tra vita alienata e vita che riconquista se stessa nel progettare sistemi di valore. Ma questa interdipendenza non viene espressa direttamente; essa risuona in modo ancora più ambiguo nelle ambigue opere di Nietzsche che seguono lo Zarathustra. Alla fine però, egli dà espressione con un accenno metaforico all'essenza della vita nobile e aristocratica, all'esistenza superiore, che si prodiga e trabocca: la chiama «il genio del cuore».

Il genio del cuore, quale lo possiede quel grande occulto, il Dio tentatore e l'innato acchiappatore di topi per coloro che sono sicuri, colui

la cui voce sa scendere fino nell'oltretomba di ogni anima, che non pronuncia parola né rivolge sguardo in cui non sia riposta un'attenzione e un'increspatura di adescamento, alla cui maestria si compete il saper apparire... Come accade infatti a chiunque fin dalla più tenera età sia stato sempre in viaggio e in contrade straniere, anche a me è capitato di incontrare, strada facendo, parecchi spiriti singolari e tutt'altro che innocui, ma soprattutto quello di cui appunto parlavo, costui sono tornato sempre a incontrarlo, nientemeno, cioè, che il Dio Dioniso, quel grande Dio ambiguo e tentatore, a cui un tempo, come sapete, ho offerto in tutta segretezza e venerazione le mie primizie... Nel frattempo imparai per giunta molte cose, troppe cose sulla filosofia di questo Dio, e come si dice di bocca in bocca — io, l'ultimo discepolo e iniziato del Dio Dioniso...¹³

2. «Genealogia della morale».

Tutti gli scritti dopo lo Zarathustra sono dominati dal pensiero del «rovesciamento di tutti i valori». Questo significa, da una parte, che il pensiero di Nietzsche si svolge in una direzione stabilita, che non può più essere messa in discussione; tutti i problemi della filosofia sono per lui problemi di valore; l'essere del valore stesso non è più problematico; dovunque la filosofia del passato pensava l'essere, essa si trova, dal punto di vista nietzschiano, già sotto la guida segreta dei punti di vista di valore, vuole sfuggire al «divenire», considera ciò che è stabile e fisso come la cosa più sublime, la più preziosa, la più genuina.

Nietzsche supera il problema rimasto aperto della verità dei valori con quello, da lui creduto più radicale, del valore della verità. È in ogni caso decisivo il fatto che egli opera con un ristretto concetto della verità, che rimane fondamentalmente orientato verso una conoscenza obbiettivo-scientifica. Cioè la verità, il cui valore egli pone in dubbio, è la verità intorno all'Ente, la verità delle scienze e la verità della metafisica, che riguarda i lineamenti fondamentali dell'Ente. Verità come manifestazione della vita fluttuante, come Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno, è la base per la universale prospettiva nietzschiana dei valori e non può dunque essere soltanto un fenomeno del valore.

La natura di quella verità che sostiene la sua propria filosofia non giunge a una chiarezza definitiva. Questo non è un caso fortuito, un limite spiegabile biograficamente. Nella mancanza di chiarezza intorno all'essenza della verità della «vita», cioè dunque della verità della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno, si

nasconde, alla fine, la discordante posizione di Nietzsche nei riguardi della metafisica, si nasconde il profondo dubbio se egli ancora le appartenga o se egli si trovi al di là e al di fuori di essa.

È uno spettacolo strano vedere come Nietzsche riconduca alla Volontà di Potenza tutte le rappresentazioni della verità tradizionali e i punti di vista del valore da lui posti, e, d'altra parte, non riesca a chiarire la scoperta della volontà di potenza nel suo particolare modo d'essere vera.

Il rango di una morale viene stabilito, secondo Nietzsche, dal grado della sua verità, cioè nella misura in cui essa giudica secondo la Volontà di Potenza e la riconosce come principio del porre i valori. Ciò significa: alla fine, anche per Nietzsche, il problema morale è il problema della verità, della conformità alla volontà di potenza in quanto essenza della vita. In ogni caso il concetto «Volontà di Potenza» si mantiene in una singolare ambiguità, che Nietzsche non ha mai completamente superato. Volontà di potenza è originariamente un concetto ontologico, che designa il modo di essere in movimento di ogni Ente come tale: tutto l'Essere dell'Ente esiste in quanto spinto al predominio. Il modello ontico per questo concetto ontologico, Nietzsche lo trova nella natura organica: in essa c'è dappertutto l'impulso a svilupparsi, a prevalere sugli altri e incorporarli, in essa troviamo la lotta per il potere e il predominio. Tutto ciò che è organico è, nel suo movimento, nel suo movimento AUXESIS e nel suo movimento PHTHISIS, crescita e slancio, nascita dell'uno come decadenza dell'altro. La Volontà di Potenza, però, non è intesa nei limiti dell'organico, delle piante, animali e uomo, ma per Nietzsche significa l'essere animato di ogni Ente. Per quanto riguarda la morale, però, Nietzsche, si muove nell'ambiguità in quanto usa il concetto di «forza» in modo mutevole, nel senso della universalità ontologica, e contemporaneamente nel senso del modello ontico. Ogni morale è immagine di forza: qui la volontà di potenza viene intesa in senso ontologico. C'è la morale della vita in sviluppo, cioè potente, e la morale della vita decadente, cioè impotente: qui potenza e impotenza vengono piuttosto interpretate partendo dal modello ontico.

Nell'annullamento dell'alienazione dell'esistenza umana Nietzsche concepisce la vita come causa ultima di tutti i valori; i valori esistono soltanto in quanto sono posti dalla vita. Il porre i valori della vita nell'uomo e attraverso l'uomo è espressione della

Volontà di Potenza. Egli si comporta con se stesso o sinceramente (secondo la morale dei signori) o falsamente (secondo la morale degli schiavi). La Volontà di Potenza ha per così dire due modi di apparire: potenza o impotenza. Dove si parla di questo contrasto all'interno della Volontà di Potenza, la potenza viene intesa piuttosto nel senso del modello ontico e anche come impotenza. La potenza può perciò avere il carattere della forza dell'istinto, dell'irriducibile istinto guerriero, come l'impotenza può avere l'aspetto del deperimento degli impulsi, dell'atrofia degli istinti, dell'anemia. Potenza e impotenza della vita vengono espresse secondo categorie biologiche.

Dobbiamo sempre tener presenti questi rapporti se vogliamo comprendere i pamphlets di Nietzsche, e cioè tutti gli scritti dopo lo Zarathustra. La differenza tra la morale dei signori e quella degli schiavi esiste da tempo immemorabile; esistono atteggiamenti di fronte ai valori che derivano dalla vita straripante, sovrabbondante e prodiga di se, e altri invece che sorgono dal bisogno o dalla miseria dei maltrattati della vita, dei malati, deboli, travagliati e oppressi; ma questa differenza tra la morale dei signori e quella degli schiavi è, nella storia tradizionale della morale, per così dire una differenza «cieca»; i signori, i nobili, i forti, i potenti, l'élite, i guerrieri, la nobiltà «non sanno quello che sono»; è una signoria che rimane ingenua, incurante, opaca a se stessa. Soltanto con la riflessione nietzschiana sulla teoria dei valori, sul progetto trascendentale di ogni apparente oggettività dei valori stessi, diviene possibile la vera e propria sovranità, il vero e proprio atteggiamento dispotico, la vera e propria morale dei signori.

La sovranità del padrone è ora basata sulla coscienza, sulla coscienza della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno; la morale del signore è il giudicare proprio del Superuomo. E così ora viene determinata in modo più radicale anche la schiavitù del servo, la vera e propria anima servile dell'uomo; essa è non solo povertà degli istinti, mancanza di sangue e di forza, aridità, ma anche sottomissione a Dio. Superuomo e uomo in rapporto con Dio: questi sono ora i due poli opposti. La nuova morale dei signori vive la morte di Dio; la nuova prospettiva della morale degli schiavi vede la schiavitù dell'uomo nell'idea di Dio, nel «timor di Dio».

Le interpretazioni della morale dei signori e quella degli schiavi pensate storicamente hanno per Nietzsche esclusivamente un senso introduttivo; non possono venir intese, come spesso accade, già

come il nuovo ideale o anti-ideale nietzschiano; quello che gli importa è l'inasprimento, dei contrasti storici tra padroni e schiavi nella estrema asprezza dell'inimicizia tra l'ateismo del superuomo e ogni forma di servizio di Dio.

Lo Zarathustra forma la base nascosta su cui poggiano tutti i pamphlets seguenti. Nietzsche combatte la sua guerra, la sua grande guerra contro tutte le forme di umanità alienata e perciò ridotta in schiavitù; vuole condurre la guerra di liberazione della libertà umana; nel mezzo di questa lotta egli crolla, la notte dei sensi lo circonda, lo rapisce quel Dio, di cui egli era l'ultimo discepolo e iniziato.

Nietzsche aveva già iniziato nella seconda fase dello sviluppo del suo pensiero una critica della religione, filosofia e morale. Ma in Umano-troppo umano, Aurora e Gaia Scienza si trattava essenzialmente di una critica illuministica che contrapponeva il pathos della rigida fredda scienza, o anche poi dell'esperimento esistenziale, al sogno metafisico. Questa critica compì il cammino verso l'al di qua e verso il terreno, ma in senso positivistico. Ma lo Zarathustra si era liberato del positivismo, e aveva pensato in profondità l'al di qua e il terreno. Dopo lo Zarathustra la critica alla religione, alla filosofia, alla morale, deve avere un senso più radicale; essa non ha più l'atteggiamento dell'«illuminismo», ma è una battaglia per la vita e per la morte.

Per Nietzsche stesso lo Zarathustra è la scala di accesso verso una nuova esperienza dell'essere. Partendo da questa nuova esperienza dell'essere, l'interpretazione dell'essere propria dei secoli della religione, della metafisica e della morale, appare come un unico enorme errore, come un orrore contro natura, come un'interpretazione che piglia a schiaffi la vita, come la più grande bugia e menzogna.

Nietzsche viene per così dire colpito dal fulmine di una terribile esperienza; il più spaventoso sospetto gli è sorto: tutto ciò che finora si chiamava filosofia, religione e morale, era un avvelenamento della vita. L'interpretazione della vita, che ha guidato i secoli, non era l'opera della vita essenziale, intatta, sana e forte, ma un'opera nata dall'odio mortale dei deboli, destinata a rendere sopportabile la vita ai deboli, a soffocare i forti, a dar loro una cattiva coscienza, a togliere loro la sicurezza di sé e la fiducia nei loro impulsi e istinti.

Dalla prospettiva di un tale sospetto è stato scritto Al di là del

bene e del male. Tipico però del metodo nietzschiano è che il sospetto sta a priori non soltanto come un principio euristico, ma che con il sospetto egli assume anche già il diritto di un tale sospetto. Questo significa che egli non esamina libero e privo di pregiudizi, che egli osserva già partendo dal punto di vista del suo nuovo progetto di vita. Le sue tesi fondamentali della volontà di Potenza e della morte di Dio e dell'Eterno Ritorno non sono create dalla sua psicologia: sono i suoi pensieri filosofici.

Ma egli crede di poter dare a questi pensieri un maggior rilievo, una maggiore articolazione, una maggiore pienezza e ricchezza per mezzo della sua sottile e sublime psicologia. Egli pensa di poter dimostrare la sua filosofia attraverso il suo metodo sofistico. Egli smaschera i filosofi tradizionali come guidati da preconetti morali inconfessati, gli uomini religiosi come nevrotici, i morali come vendicativi. Ma questo metodo di smascheramento, che seduce per il fatto che generalizza ciò che talvolta può venir riconosciuto nei singoli casi (la nevrosi si può travestire da essenza religiosa, la sete di vendetta da morale, ma per questo non ogni religione è nevrosi, né ogni morale spirito di vendetta), questo metodo di smascheramento può essere continuato e superato all'infinito; ci si potrebbe, infatti, altrettanto chiedere che cosa significhi sintomaticamente il fatto che qualcuno trovi nella morale dell'amor del prossimo soltanto sete di vendetta e nel timor di Dio soltanto nevrosi; non è anche una tale psicologia del profondo espressione di una vita atrofizzata, cieca ai valori?

Nello scritto *La genealogia della morale* Nietzsche vuole dare una spiegazione allo scritto *Al di là del bene e del male*; lo scritto si divide in tre saggi: il primo è una psicologia del cristianesimo. Esso comincia con la ripetizione della nota differenza tra la morale degli schiavi e quella dei padroni e mostra come la morale dei signori si suddivida in una dei guerrieri e una dei sacerdoti. Il guerriero ha le virtù del corpo, il sacerdote scopre lo «spirito»; i preti sono

i massimi odiatori della storia del mondo... e anche gli odiatori più geniali.¹⁴

Dalla rivalità tra la casta dei guerrieri e dei sacerdoti, Nietzsche fa derivare il rovesciamento della morale dei signori in quella degli schiavi.

I sacerdoti sono i signori spodestati che mobilitano contro i guerrieri tutti i deboli, i sofferenti, i maltrattati. Questo indiretto e

spiritualizzato movimento del potere Nietzsche lo vede storicamente negli ebrei. Essi sono per lui il genio della sete di vendetta. Nietzsche non è un antisemita. Vede solamente negli ebrei «il popolo sacerdotale», la ribellione a tutto ciò che è signorilmente vigoroso e nobile.

Sono stati gli ebrei ad aver osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio più abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dei), ovvero: i miserabili soltanto sono i buoni, i poveri, gli impotenti, gli umili, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformi.¹⁵

Con questo capovolgimento di tutti i valori nobili comincia la rivolta degli schiavi nella morale, e comincia il cristianesimo.

Nell'ebraismo Nietzsche vede il processo per il quale lo stesso «ressentiment diviene creatore e genera valori». ¹⁶

La Giudea vinta e prostrata da Roma insorge contro Roma, capovolge i valori del mondo antico e conquista Roma nel segno del cristianesimo. Nietzsche semplifica in modo straordinario la storia dell'Occidente.

Il Rinascimento gli sembra un breve risveglio dei valori antichi che però

grazie a quel movimento del ressentiment fundamentalmente plebeo (tedesco e inglese) cui si dà il nome di Riforma riportò nell'antica quiete sepolcrale della Roma classica.¹⁷

Una vittoria ancor più decisiva della morale degli schiavi in Europa è per lui la Rivoluzione Francese, il trionfo di ogni mediocrità, la nascita delle idee moderne.

Solo in Napoleone, c'è, in mezzo alla scatenata rivolta della plebe, un breve attimo di storia: ancora una volta appare il grande, nobile uomo, «questa sintesi di disumano e di superumano». ¹⁸

Dunque Nietzsche vede ancora il Cristianesimo in tutti i travestimenti secolari; il cristianesimo è per lui soltanto la più potente apparizione di qualcosa di più generale; cristianesimo è morale da schiavi. Questo è il motivo decisivo della lotta di Nietzsche contro il cristianesimo. Egli lo intende soprattutto come sistema di valori, non come dogmatismo, non come rivelazione divina.

La seconda dissertazione contiene una psicologia della coscienza. Anche qui Nietzsche non procede da una analisi della coscienza fenomenicamente corretta, ma passa subito a una spiegazione psicologica. Il carattere soggettivo dell'auto-

comprensione, dell'appello della coscienza, tutto ciò non è neppure preso in considerazione. «Interiorizzazione» è la conseguenza di una perversione degli istinti. «Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, si rivolgono all'interno».

L'intero mondo interiore, originariamente sottile come fosse teso tra due epidermidi, si è stemperato e dischiuso, ha acquistato profondità, latitudine, altezza, a misura che è stato impedito lo sfogo dell'uomo all'esterno.¹⁹

Qui rimane oscuro come l'interiorizzazione divenga funzione, spazio per il gioco degli istinti repressi. Che cosa significa un «esterno» che sussiste prima dell'opposizione di interno ed esterno? Nietzsche non precisa in alcun passo delle sue opere né i presupposti della sua psicologia, né la struttura della psiche. Egli volge un pensiero geniale in questo nebuloso e oscuro campo della psicologia, ma non giunge, malgrado ogni sua raffinatezza, ad afferrare il modo di essere dell'animo umano.

Poiché polemizza contro l'io e le sue facoltà, contro la concezione sostanzialista dell'anima, ma al posto di questa consueta psicologia, che tratta l'uomo come qualcosa di dato, non pone una concezione filosofica dell'esistenza umana, Nietzsche deve operare, in modo del tutto oscuro, sulla base di istinti, mascheramenti di istinti e così via. In realtà, la psicologia di Nietzsche è molto più ricca della sua concettualità strutturale. Così, in questa seconda dissertazione, egli sviluppa un'intuizione dell'essenza e del significato della crudeltà. Essa gli sembra connaturata all'essenza dell'uomo, un impulso fondamentale, una voglia di veder soffrire e di far soffrire, voglia che sarebbe un ingrediente orgiastico di popoli forti e primitivi. E anche nella prassi della punizione dei popoli civili si sarebbe nascosto l'istinto della crudeltà.

La crudeltà sarebbe un sottofondo nascosto della civiltà umana. La tesi di Nietzsche sull'origine della coscienza è ora questa: essa non è niente altro che un istinto della crudeltà che non può scaricarsi all'esterno e si rivolge così all'interno.

L'uomo che in mancanza di nemici esterni e di resistenze, rinserrato in una opprimente angustia e normalità di costumi, faceva impazientemente a brani se stesso, si perseguitava, si rodeva, si aizzava, si svillaneggiava, quest'animale che si vuole «ammansire» e dà di cozzo alle sbarre della sua cella fino a coprirsi di piaghe, questo essere che manca di qualcosa e che si strugge nella nostalgia del deserto e che deve fare di se stesso una avventura, una camera di supplizi, una selva insicura e perigliosa —

questo giullare, questo desioso e disperato prigioniero divenne l'inventore della «cattiva coscienza».20

Nietzsche interpreta così come una bestialità dell'idea, ciò che non è altro che una specie di bestialità repressa. L'uomo è sempre bestia, sia all'esterno che all'interno, nell'autotormento della coscienza.

La terza dissertazione, alla fine, contiene una psicologia del sacerdote e chiede: «che cosa significano gli ideali ascetici?».21 Ideali ascetici possono talvolta significare, per esempio nei filosofi, una forma della propria autodisciplina, della propria economia di forze.

Un certo ascetismo, abbiamo visto, una dura e serena rinuncia spontaneamente voluta appartengono alle condizioni favorevoli di una elevata spiritualità.22

Perciò secondo Nietzsche, la filosofia non ha mai concepito decisamente gli ideali ascetici come un avvelenamento delle fonti di vita.

I filosofi hanno determinate esperienze ascetiche; disciplina e severità contro se stessi si addicono al pensiero che ha un ampio respiro, che va al di là degli anni e dei secoli. Ma nei filosofi è lo stesso istinto vitale creativo a mettere le briglie all'uomo; non bisogna vedere ancora in ciò una posizione contro la vita. Diverso, inquietante nella sua problematicità, è l'ideale ascetico nei preti. Qui esso scaturisce «dall' istinto di protezione e di salute di una vita degenerante».23 L'ascesi stessa è un mezzo della vita debole e malata per conservarsi in vita; deve rinunciare all'esplosione delle passioni, dei grandi affetti; deve tenere a freno le passioni se vuole in qualche modo sopravvivere.

Il prete è per Nietzsche il «falso medico e salvatore» che conserva nel suo dolore la vita volgare, meschina, dal corto respiro, la vita sofferente; è colui che «guarisce» le ferite di una vita malriuscita e al tempo stesso l'avvelena, cosicché il dolore cagionato dalla ferita rimane sempre bisognoso di essere lenito. Il prete è per Nietzsche «colui che modifica la direzione del ressentiment». Egli dà ad intendere all'uomo malato che egli stesso è responsabile della sua malattia, lo «conforta», lo persuade agli ideali ascetici.24

Alla domanda sulla forza dell'ideale ascetico Nietzsche risponde: è stato finora l'unico ideale.

Ogni idealità nella storia era ascetica. L'uomo si protende al di

là del semplice assoggettamento animalesco degli istinti, quando vuole, quando contrappone la sua volontà all'istinto e vuole contro di esso.

L'uomo, però, è libertà, cioè: egli deve volere, non appena dalla pace senza storia della natura si risveglia alla storicità. Egli non può venire completamente assorbito nel semplice esserci, deve appendere al di sopra di sé degli ideali, deve veder brillare delle stelle sopra di sé. Ma tutte le stelle sono finora appartenute all'al di là, erano trovate dei preti, ideali in contrasto con la natura. Esse erano la difficile strada della volontà, che misurandosi nella sua opposizione alla natura acquistava nell'uomo la più alta forza e perciò era volontà nel modo più sublime.

Così Nietzsche pone volontà e ideale ascetico in un rapporto intimo. In un certo modo in ogni volontà c'è ascesi. Ma che cosa ha voluto la volontà, quando era tutta presa dall'ideale ascetico? Nietzsche dice: il nulla.

La volontà era una volontà verso il nulla, una tendenza nichilistica della vita.

Non ci si può assolutamente nascondere che cosa propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: questo odio contro l'umano, più ancora contro il ferino, contro il corporeo, questa ripugnanza per i sensi, per la ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso — tutto ciò significa... una volontà del nulla, una avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una volontà²⁵

La volontà tesa verso l'ascesi vuole il nulla, il nulla dell'al di là, del mondo che sta dietro questo mondo, delle idee morali, e nega l'al di qua, questo mondo terreno, la vita viva. Da dove deriva il fascino del nulla? Nietzsche dice:

L'uomo preferisce ancora volere il nulla, piuttosto che non volere. ²⁶

Non c'era finora sulla terra nessun altro ideale, all'infuori dell'ideale ascetico e contro natura; non c'era ancora un ideale che fosse conforme alla natura. Soltanto col porsi contro natura diviene possibile la differenza tra verità e ideale, erompe lo iato infinito che traccia una via alla volontà. Da questo punto di vista, lo stesso ideale ascetico ha un enorme significato positivo; esso crea per la prima volta il crepaccio e l'abisso, che la volontà cerca di superare. L'uomo diventa ponte. Nietzsche muta ora direzione a questa tensione dell'esistenza; non si tratta per lui di rifiutare l'ideale, ma

di renderlo conforme alla vita in un senso nuovo. L'uomo diventa il ponte per mezzo del quale si può giungere al superuomo. L'idealità deve venir pensata in modo nuovo, partendo dalla struttura dell'auto-superamento della vita, del processo graduale verso la volontà di potenza. L'ideale ascetico finora era l'unico; dallo Zarathustra in poi c'è un contro-ideale.

Nietzsche sta in una posizione di assoluta, accanita e ardente inimicizia nei riguardi di tutto ciò che finora era «di grande valore»; ma non sceglie l'opposizione per tracotanza, spirito di rivolta o arbitrio, ma per la caratteristica di un pensiero, che concepisce l'essenza del valore in modo fundamentalmente nuovo, come una manifestazione di potenza della vita, come un porre i valori da parte della volontà di potenza.

Ripensando così la natura del valore, Nietzsche riesce a capovolgerne i motivi, le tavole, a benedire ciò che finora era maledetto e a maledire ciò che finora era benedetto.

Il «capovolgimento di tutti i valori» rimane fatalmente ipotecato dal pensiero del «ritorno».

3. «L'Anticristo» e «Il crepuscolo degli idoli».

Nello scritto L'Anticristo (tentativo di una critica del cristianesimo) Nietzsche combatte la religione cristiana con odio senza pari e con un profluvio di ingiurie e sospetti. Ma qui il suo virtuosismo polemico ricade su se stesso: la sua smodatezza va molto al di là dell'effetto che voleva raggiungere; non si è convincenti quando si ha la schiuma alla bocca. In pratica, lo scritto non porta niente di nuovo; Nietzsche riepiloga ciò che egli aveva già detto a proposito della morale, della compassione e della psicologia del prete, ma dà ora ai suoi pensieri un'asprezza inaudita, urtante; ora egli vuole offendere, vuole colpire in faccia la tradizione, vuole «capovolgere i valori» in base ad una «tavola» anticristiana. Il cristianesimo è per lui una «guerra mortale contro questo superiore tipo umano», la corruzione per eccellenza, la depravazione degli istinti dell'uomo, contro-natura corruttrice anche della filosofia europea (che avrebbe sangue teologico nelle sue vene); il concetto cristiano di Dio sarebbe uno dei concetti di Dio più corrotti che siano stati concepiti sulla terra:

esso rappresenta, forse, addirittura il grado dell'infimo livello nello sviluppo discendente dei tipi di divinità. Dio degenerato fino a

contraddire la vita invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno sii In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'«al di qua», di ogni menzogna dell' «al di là». In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!...²⁷

Proprio questa citazione mostra quale posizione fondamentale stia dietro la critica nietzschiana del cristianesimo. Il cristianesimo è per lui soltanto la più potente apparizione nella storia dello spirito di uno smarrimento dell'istinto dell'uomo europeo, che si rappresenta come ideazione di un mondo ideale che sta al di là di questo mondo, e cioè come svalutazione del reale mondo terreno. Cristianesimo per lui è una forma di ciò che egli combatte come «platonismo».

Nietzsche pone come principio l'ateismo, ma prende in considerazione questo stesso presupposto della sua critica del cristianesimo. Egli nega la pretesa del cristianesimo di essere l'annunciazione non soltanto del Figlio dell'uomo, ma anche del Figlio di Dio. Ma supponendo che nel cristianesimo non una tendenza umana, troppo umana della vita, una vita malata negli istinti, piena di ressentiment, in decadenza, si sia inventata il Dio in contraddizione con la vita forte e dagli istinti sicuri; supponendo che Dio stesso si sia servito degli umili e degli offesi, dei disprezzati, dei travagliati, degli oppressi e di coloro che sono fanciullescamente puri di cuore, e abbia stabilito che i diseredati dal mondo siano i portatori della sua rivelazione, per far sí che la saggezza del mondo si muti in pazzia; supponendo tutto ciò il cristianesimo non sarebbe minimamente toccato da una critica che si basa sulle tendenze della vita. Il pregiudizio di Nietzsche consiste nel fatto che egli non vede assolutamente questa possibilità, la esclude in partenza, senza ripensamenti, a causa del suo pregiudiziale atteggiamento ateistico. Per lui l'ateismo è ovvio; secondo lui è disdicevole metterlo in dubbio anche soltanto per un attimo. Ma con questo egli ha fundamentalmente perso di vista la religione.

La critica nietzschiana del cristianesimo non si confuta cercando di indicare nel cristianesimo i tratti di una vita forte ed eroica, dicendo che Nietzsche aveva davanti agli occhi soltanto un cristianesimo dolciastro, pietistico, moralizzante, cioè un cristianesimo della compassione, e così via. Deve essere riesaminato il presupposto principale della sua critica, il suo ateismo dogmatico, la sua convinzione fondamentale della morte

di Dio. Soltanto se questa è fondata, tutte le religioni sono soltanto tendenze di vita mascherate e niente di più; ma se questa è infondata, nessuna religione può in alcun modo venir toccata nel suo ideale esistenziale da una critica che ha per unità di misura la Volontà di Poteva. La religione (e in particolare il cristianesimo) è per Nietzsche una particolare pratica di vita, un rapporto con l'esistenza, un modo di giudicare la vita. Cristo non è per lui il Figlio di Dio (ciò non viene assolutamente preso sul serio), ma il grande mansueti, l'uomo mite, il «buono», il debole negli istinti, che ha il «regno dei cieli» nel suo cuore, in un cuore delicato e povero di vita. Ma questo «Redentore», come lo vede Nietzsche, non è il fondatore di una Chiesa, ma al contrario, è la semplice negazione di ogni organizzazione, di ogni cultura, di ogni lavoro; porta soltanto la lieta novella, il vangelo dell'amore per la pace, mansuetudine e mitezza. Gesù Nazareno è un nuovo modo di esistere; è la negazione dell'intero ordine gerarchico del giudaismo, è la negazione di ogni stabile istituzione della vita, è l'estremo ripiegarsi nell'intimità del cuore, che non ha bisogno di alcuna istituzione, perché ha in sé il regno di Dio.

Così Nietzsche mette in contrasto il tipo del Gesù Evangelico e quello di Paolo fondatore della Chiesa. Il cristianesimo è per lui ancora più un'opera di Paolo che del Nazareno. Gesù non è un fanatico, egli è l'uomo infantile:

la «buona novella» è appunto quella che non esistono più contrasti; il regno dei cieli appartiene ai fanciulli; la fede che fa sentire ora la sua voce non è una fede conquistata con la lotta — essa esiste, è fin dal principio, è, per così dire, un'innocenza fanciullesca ricondotta nella sfera spirituale... Una tale fede non si sdegna, non rimprovera, non contrasta: non porta la «spada» — non presagisce affatto fino a che punto potrebbe un giorno arrivare a dividere. Essa stessa non si dimostra né con miracoli, né con ricompense e promesse, e nemmeno «mediante la Scrittura»: essa stessa è in ogni istante il suo miracolo, la sua ricompensa, la sua dimostrazione, il suo «regno di Dio». ²⁸

Nietzsche disegna così Gesù come una specie di mite uomo dell'Esercito della Salvezza, che campa pacifico, sorridendo dolcemente. Su questo sfondo del Gesù Evangelico, egli vede poi Paolo come la premeditata mistificazione del cristianesimo. Paolo ridurrebbe la pratica di vita del cuore puro a una Chiesa con miracolo, sacerdozio, sistemi di premio e castigo; farebbe di Gesù il figlio di Dio che si sacrifica per i peccati del mondo; inventerebbe al di là, giustizia, resurrezione e tutte le altre «cose estreme». Paolo

avrebbe fatto sparire l'unica realtà del cristianesimo: la beatitudine, il Regno di Dio nel cuore di un'indole mansueta, cioè la stessa gioia della mansuetudine; avrebbe trasferito la beatitudine oltre la morte, interpretandola come un premio futuro; Paolo significherebbe la vittoria del giudaismo ortodosso, del prete giudeo su Gesù di Nazareth.

Alla «buona novella» segui immediatamente la peggiore di tutte, quella di Paolo. In Paolo si incarna il tipo antitetico alla «buona novella», il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio²⁹

Paolo sarebbe l'inventore della dottrina dell'Ultimo Giudizio, come mezzo per fondare in modo nuovo e più radicale una tirannia dei preti e formare una mandria. Paolo avrebbe portato a termine quel processo di decadenza del cristianesimo, che cominciò con la morte del Redentore, con il cinismo logico di un rabbino. Paolo significherebbe il dominio di tutti i valori della decadenza nel nome di Dio. Il concetto cristiano del peccato sarebbe la più grande forma di autoprofanazione dell'uomo, sarebbe un attentato da preti e da parassiti alla vita. In Paolo Nietzsche vede il duplice insorgere della casta sacerdotale e di tutti i valori della decadenza.

I preti raggiungono il loro predominio là dove la vita perisce. Cristiano e nichilista sono cose che collimano, non solo, ma stanno in un notevole rapporto l'uno con l'altro. Il cristianesimo ha significato la fine del mondo antico, non soltanto in senso temporale, ma anche come annientamento di un più nobile modo di vivere e di valutare la vita.

Il cristianesimo è un destino. Il pathos di Nietzsche vive nella fede che la sua filosofia sia il suo controdestino, che significhi la restaurazione dei valori conformi alla vita, che il cristianesimo ha distorto e corrotto fino alla radice. L'anticristianità, dunque, come mutamento di tutti i valori, come movimento contrario alla millenaria decadenza della vita. Di fronte al tribunale della vita, che viene pensata come volontà di potenza, leva ora Nietzsche

la più tremenda di tutte le accuse che siano mai state sulla lingua di un accusatore.³⁰

Cristianesimo: ciò è per lui la più grande di tutte le corruzioni pensabili; ciò che ha fatto di ogni valore un disvalore, di ogni verità una menzogna e viceversa; l'avvelenamento della vita per mezzo del pensiero del peccato; la distruzione di ogni vera gerarchia per mezzo dell'«uguaglianza delle anime davanti a Dio», materia esplosiva di tutte le rivoluzioni del volgo nella storia

europea; egli chiama il cristianesimo «un parassitismo» che vive nello stato di bisogno dell'anima umana e il pensiero dell'al di là negazione di ogni realtà. Egli chiama la croce

segno di riconoscimento per la più sotterranea congiura che sia mai esistita contro salute, bellezza, costituzione ben riuscita, valentia, spirito, bontà dell'anima, contro la vita stessa.

E Nietzsche così conclude la sua tirata colma d'odio:

Questa eterna accusa al cristianesimo voglio scriverla su tutti i muri, ovunque esistano muri: posseggo caratteri per far vedere anche ai ciechi. Definisco il cristianesimo l'unica grande maledizione, l'unica grande e più intima depravazione, l'unico grande istinto della vendetta, per il quale nessun mezzo è abbastanza velenoso, furtivo, sotterraneo, meschino; lo definisco l'unica immortale macchia di infamia dell'umanità. Computiamo il tempo da quel dies nefastus, con cui ebbe inizio questa fatalità — dal primo giorno del cristianesimo! E perché non invece dal suo ultimo? Da oggi? Trasvalutazione di tutti i valori!³¹

Con sorpresa ascoltiamo Nietzsche parlare in modo così violentemente sacrilego. Non si tratta tuttavia di religione in senso vero e proprio. Ciò che Nietzsche combatte così appassionatamente come cristianesimo è soprattutto una metafisica, un sistema di giudizi di valore. Nel cristianesimo egli ha attaccato soltanto la sua espressione storica e concreta. Il cristianesimo rappresenta qualcosa di più generale: non una qualunque metafisica e un qualunque giudizio di valore, ma il valore della metafisica, la posizione di valore propria di tutta l'interpretazione occidentale dell'essere, che interpreta il sensibile, ciò che è terreno e che appartiene all'al di qua, il percepito corporeamente, alla luce delle idee, alla luce di un mondo ultraterreno, essenziale, «vero» dell'al di là, come il provvisorio, l'improprio, l'apparente. Egli chiama tutto ciò «platonismo». Egli combatte il cristianesimo perché è «platonismo per il popolo³², la volgarizzazione della metafisica. La sua filosofia invece è, come egli stesso dice, «platonismo alla rovescia».³³ Trasmutazione di tutti i valori significa, più ancora che anti-cristianesimo, anti-platonismo.

Si devono tenere ben presenti questi rapporti per poter comprendere pienamente i limiti e il significato degli ultimi scritti di Nietzsche. Religione, morale e metafisica sono per Nietzsche strettamente collegate, non sono distinte e indipendenti dimensioni dell'uomo. Con «Dio» viene propriamente pensata soltanto la trascendenza dei valori, il loro essere in sé, la loro oggettività, che ha la sua ultima ragione in Dio, in quanto il più alto bene esistente,

il summum ens; soltanto così Nietzsche considera la religione.

In Dio o negli Dei l'uomo trasfigura i suoi valori superiori, dà loro, per così dire, una esistenza personale. Se nella comprensione della vita dominano i valori positivi, del dire di sì, anche gli Dei sono positivi, Dei trasfiguranti, come gli Dei della Grecia; ma se i valori fondamentali derivano dall'impotenza, allora il loro risultato è il Dio sulla croce, il Dio dell'al di là, il Dio che condanna come «peccato» istinti e impulsi naturali della vita, e che garantisce poi la santità, l'incrollabilità e la trascendenza dei valori che negano la vita. La morte di Dio significa perciò, per Nietzsche, anzitutto, l'annullamento della trascendenza dei valori, la scoperta dei valori come creazioni umane. Forse il punto di vista universale nietzschiano sui valori, il suo pensiero del mutamento di tutti i valori, è ancora legato proprio alla metafisica, contro cui egli lotta, e il suo platonismo alla rovescia è ancora sempre una specie di Platonismo. Questo risulta chiaro nello scritto che porta il titolo programmatico: *Il crepuscolo degli idoli*. Sebbene qui ci dia ancora pezzi di bravura della sua psicologia sofistica dello smascheramento, Nietzsche va più in là nel merito delle questioni. Qui troviamo i suoi più importanti ragionamenti ontologici e l'interpretazione dei suoi pensieri fondamentali sulla base di una determinata concezione dell'essere.

In realtà, egli l'ha già sfiorata molte volte, ma qui essa viene espressa in modo radicale e definitivo.

La sua equazione fondamentale è pressapoco questa: l'ontologia metafisica tradizionale concepisce come «ente» ciò che in realtà è solo una illusione e una finzione e rifiuta come non-ente, come ente-non-genuino, ciò che in verità è l'unico essere reale e operante; il presunto Vero Ente è il Nulla, ciò che finora era ritenuto il Nulla è l'unico Vero.

Ciò che finora valeva come «Essere» in contrapposizione al «divenire» non esiste, mentre esiste il divenire soltanto; non c'è alcun Essere al di là dello spazio e del tempo; nessun intelligibile regno degli spiriti e nessun mondo delle idee eterne; c'è soltanto il mondo esperibile sensibilmente, che qui si mostra nello spazio e nel tempo; c'è soltanto la terra sotto questo cielo; ci sono soltanto le innumerevoli cose «tra cielo e terra».

Ma questo unico mondo reale, operante, mosso, brulicante di vita, il cui principio motore è la volontà di potenza, non conosce nulla di fisso, inoperoso, che sia alla sua base; è movimento,

tempo, divenire e niente altro, cioè volontà di potenza e niente altro.

Nietzsche capovolge l'impostazione fondamentale di tutta la metafisica tradizionale, ma la semplifica tutta in modo assai problematico; egli opera con la più ingenua contrapposizione di «essere» e «divenire», senza mai veramente sviluppare questi concetti e tirarli fuori dalla corrente contrapposizione banale. E tuttavia egli ha — pur con tutta la insufficienza della sua speculazione ontologica — un incredibile fiuto per un problema profondo e genuino, allo stesso modo in cui aveva per primo intuito il significato dei presocratici. Nietzsche è più significativo e importante come ispiratore, come «precursore», come araldo di una futura via della filosofia, come presago di un «mutamento dell'essere», che per la compiutezza del suo sistema concettuale. Il vero e proprio nucleo centrale del Crepuscolo degli idoli è il capitolo: La ragione nella filosofia. Lo precede una interpretazione di Socrate, che è un capolavoro della sofistica nietzschiana.

Questa mancanza di rispetto, nel pensare che i grandi saggi siano tipi della decadenza, è sorta in me per la prima volta proprio in un caso in cui le si contrappone, nel modo più energico, il pregiudizio dei dotti e dei non dotti: riconobbi in Socrate e Platone sintomi del decadimento, gli strumenti della dissoluzione greca, gli pseudogreci, gli antigreci.³⁴

Prima dunque di attaccare l'ontologia platonica, egli attacca l'esistenza platonica in Socrate; essa gli appare come istinto di decadenza della grecità. Con una raffinata arte della falsificazione egli mette insieme i tratti della figura socratica.

Socrate deriva dal basso popolo, è plebeo di origine e mentalità. È brutto, esteriormente è un mostro, e dovette, secondo Nietzsche, diventarlo anche interiormente, tra i greci ebbri di bellezza, per i quali bruttezza significava quasi confutazione. Il Brutto non poteva vincere gli efebi se non affascinandoli con l'inaudito; questo Fascinosum fu la scoperta della dialettica, di un'arte della contesa. Ma il fatto che la dialettica potesse sedurre, che la logica agisse da eccitante, che la ricerca di cause e il rifiuto di cause apparenti trovasse piacere nella voluttà del movimento, di un nuovo AGON, dimostra già che l'esistenza greca aveva perduto la sua «naturalità»; Socrate si limitò ad accelerare un processo già iniziato. La «ragionevolezza» prende il posto della sicurezza degli istinti; ma questa vita che si decompone ha bisogno della ragione come di un tiranno, altrimenti si troverebbe perduta nell'anarchia

dei suoi impulsi contrastanti non più trattenuti da un istinto dominante. La greicità aveva bisogno della ragione cui darsi anima e corpo. Secondo Nietzsche la equazione socratica «ragione = virtù = felicità» sarebbe

la più stravagante equazione che sia mai esistita e che ha contra di sé, in particolare, tutti gli istinti dei più antichi Elleni.³⁵

Dover combattere gli istinti — questa è la formula della decadenza; finché la vita è ascendente, felicità e istinto sono uguali.³⁶

Ed egli interpreta anche la morte di Socrate come una volontà di auto-distruzione; quest'uomo, il più saggio di tutti gli Elleni, avrebbe saputo che per questa malattia, in questa aberrazione degli istinti, che ha bisogno della ragione come tiranno, «soltanto la morte è il medico».³⁷

Dopo questa rappresentazione dell'esistenza di Socrate, che rovescia completamente la concezione usuale, Nietzsche comincia il suo vero e proprio attacco alla metafisica. La filosofia metafisica vera e propria sarebbe egittismo. Ciò è inteso in più di un senso. Egli allude alla sua opinione, ripetutamente manifestata, che Platone fosse stato sedotto in Egitto dai sacerdoti e allontanato dalla genuina essenza dell'ellenismo.

Il moralismo della filosofia sarebbe eredità egiziana. Lì alberga la negazione del tempo. Egittismo dei filosofi è il loro odio per la stessa rappresentazione del divenire.

Tutto ciò di cui da millenni i filosofi hanno fatto uso erano concetti mummificati... Quando adorano, questi signori che idolatrano il concetto, uccidono, impagliano... La morte, il mutamento, tanto la vecchiaia che la generazione e la crescita sono per loro confutazioni... Quel che è non diviene, quel che diviene non è.³⁸

Questo significa che Nietzsche vede la storia della metafisica dominata sin dal suo inizio dal tentativo di cacciare il divenire dall'Essere, di negare al Divenire l'Essere e viceversa, di liberare l'Essere da ogni forma di Divenire. Questa opposizione di Essere e Divenire rimane lo schema fondamentale col quale egli opera e che egli non fa che rovesciare.

Egli interpreta l'Essere come ciò che è fisso, inoperoso, immobile, senza tempo, e il divenire come ciò che passa, che si muove, che è momentaneo, cioè egli divide l'Essere e il Tempo. Questa separazione gli appare come una dottrina-dei-due-mondi, come differenza tra il mondo fenomenico e un «mondo che sta dietro questo mondo», un mondo in sé. La metafisica, secondo Nietzsche, ha svalutato il mondo reale, che si mostra nello spazio e

nel tempo, e spacciato per autentico un mondo soltanto pensato, una immaginazione. Essa non si fiderebbe dei sensi, perché mostrano ciò che è passeggero; vedrebbe nei sensi e nella sensibilità il nemico del pensiero, il «truffatore» che si beffa di noi, e perciò sarebbe contro i sensi e la loro testimonianza, diventando così il pensiero di un mondo sovrasensibile, ricco dei più sublimi predicati: l'Essere eterno, imperituro, non soggetto al tempo. Il secondo errore fondamentale della filosofia tradizionale consisterebbe nello scambiare le ultime cose con le prime.

Con questo Nietzsche intende che la metafisica viene guidata da sommi concetti del tutto generici. Essa è in certo modo un pensare che si muove in concetti vuoti. I concetti ontologici vengono con ciò interpretati da Nietzsche come pure generalizzazioni. Una teoria troppo schematica del concetto e, in generale, un'incomprensione globale dei concetti metafisici, stanno dietro questa concezione. I concetti sono per Nietzsche qualcosa di molto equivoco, qualcosa che soltanto limitatamente ha a che fare con la realtà; le parole, che permettono di vedere e udire, sono originariamente immagini, metafore, e per questa ragione sicuramente già una interpretazione della realtà; ma i concetti sono immagini divenute vuote, simboli impalliditi, che si sono sostituiti ad una originaria intuizione. Nietzsche concepisce dunque i concetti ontologici come «astrazioni», come concetti astratti, ma non spiega questa sua concezione, non analizza l'astrazione: fa semplicemente un'affermazione. I concetti dei filosofi gli sembrano «l'ultimo fumo della svaporante realtà»,³⁹ cioè qualcosa di molto marginale e tardivo. Concetti come «Essere» sono, secondo lui, estreme astrazioni, riduzioni della realtà più volte ripetute.

Contro il procedimento metafisico si dovrebbe, al contrario, prendere le mosse dal Sensibile, Reale, Mosso, dall'intuizione, non dal concetto. La metafisica, vista da Nietzsche, è in realtà il mondo alla rovescia. E di tale mondo essa è ancora orgogliosa. Essa prende le mosse da concetti «sommi» e perciò necessariamente vuoti, come l'«Ente, l'Assoluto, il Bene, il Vero, il Perfetto»; Nietzsche nomina qui criticamente una serie di concetti trascendentali, nei quali vengono pensate le generalità supreme che superano tutte le generalità categoriali, ma di nuovo egli non prende assolutamente in esame la natura delle generalità trascendentali; egli misconosce la differenza principale tra concetti che risultano da una astrazione e concetti che noi già dobbiamo

avere proprio per poter esperire una cosa concreta, materialmente data, e in rapporto ad essa compiere una «astrazione». Tuttavia anche rifiutando la critica di Nietzsche, non se ne coglie con ciò l'essenziale.

Nietzsche tenta un attacco alla metafisica, per quanto certo con mezzi inadatti; egli la vede spesso in modo sbagliato, ma tuttavia il suo colpo non va a vuoto. Egli combatte il fondamento della metafisica, il suo doppio aspetto di problema riguardante l'Ente come tale, e, insieme, l'Ente più sublime, cioè Dio.

I motivi che egli adduce contro di essa non contano; la sua guerra contro la metafisica è molto più seria di quanto i motivi addotti lascino apparire. Egli la rovescia, capovolge il rapporto tradizionale tra Essere e Divenire, sensibile e concettuale, tra mondo sensibile dei fenomeni e «mondo vero» del pensiero, accessibile al solo pensiero. Egli capovolge la metafisica. Ma, in certo senso, ciò rimane allo stato di intenzione; per la sua distruzione gli mancano non soltanto le analisi critiche condotte fino in fondo, ma, in modo più decisivo, gli manca a questo scopo anche il linguaggio. Ciò che egli propriamente vuole è per lui ancora indicibile. Infatti, la lingua stessa è metafisica; essa ha, come egli dice, «un grossolano feticismo»,⁴⁰ perché fissa autore e azione, sostanza, causalità, volontà, essere. Lingua è comprensione dell'essere, ma ciò significa per Nietzsche: essa è piena di finzioni, di concetti grammaticali, che essa mistifica in entità. Egli dice

In realtà nulla fino ad oggi ha posseduto una più ingenua forza di persuasione che l'errore dell'Essere, come fu, per esempio, formulato dagli Eleati: esso ha anzi a suo favore ogni parola, ogni frase che noi pronunciamo... La «ragione» nel linguaggio: ah, quale vecchia femmina truffatrice! Io temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica.⁴¹

Decisiva è per Nietzsche nella filosofia tradizionale la distinzione, sempre ricorrente in molte varianti, tra mondo «vero» e mondo «apparente». Innanzitutto, che cosa è questa singolare distinzione tra «Essere» e «Apparenza»? Questa distinzione pensa una frattura nell'Essere dell'Ente, coicché esso si divide in Essere proprio e Essere improprio. L'«Essere» si differenzia in se stesso in un essere vero, reale, e un essere non vero, irreal, in «fenomeno» e «essenza».

Ciò significa però anche che l'Ente non è un tutto omogeneo, ma si distingue secondo gradi, livelli, secondo il rango del suo essere. E ogni rango si misura secondo la sua distanza dall'Ente di

massimo livello, dall'Ente sommo, che generalmente si chiama l'«Assoluto», oppure «Dio». Questo Ente che ha raggiunto il massimo livello dell'Essere è il «Bene», l'agathon, il «bonum».

L'Ente in generale viene pensato in modo differenziato secondo il suo rapporto con quel bonum di massimo rango; secondo il genere di questo rapporto è esso stesso un bonum; omne ens est bonum. Nietzsche combatte non solo contro l'interpretazione cristiana di questa frase, ma anche contro questa idea dell'essere inteso secondo una articolazione per gradi dell'Ente; egli vuole scardinare la metafisica, rifiutando la divisione che sta nell'ens qua bonum, la divisione dell'Ente in mondo reale e apparente. Questo sarebbe l'errore fondamentale della metafisica.

Non c'è altro mondo all'infuori di questo nostro, attuale, che appare nello spazio e nel tempo; il «mondo che sta dietro questo mondo», l'Essere incorporeo, immobile e senza tempo, è una invenzione, puro oggetto del pensiero. Ma la metafisica paragona sempre questo mondo al mondo che gli sta dietro. Contro questa svalutazione Nietzsche combatte con la sua idea di una trasmutazione dei valori; ma il fatto è che egli, impostando il problema dell'essere essenzialmente come un problema di valore, rimane ancora nel binario di una equazione: ens = bonum.

4. Idea ontologica e ideale morale.

La filosofia pensa fin dal suo inizio la differenza dell'Essere, pensa l'Essere delle molte cose (POLLA) come un essere vuoto, al quale essa contrappone un Essere più reale, sia esso inteso come PHYSIS (natura), come EON, come APEIRON (infinito), come IDEA. Cioè, la filosofia comincia come distruzione della certezza del senso comune, che conosce soltanto l'alternativa di Essere e Nulla, che esclude il concetto dell'Essere da ogni gradazione. Dai tempi di Anassimandro, Eraclito, Parmenide e Platone, il pensiero dell'essenza si oppone all'indifferenza del senso comune dell'essere, per il quale l'essere di ogni ente ha «lo stesso valore»; da allora, l'«Essere» viene pensato nella prospettiva di una gradazione e si mescolano Essere e Nulla; più precisamente, viene pensato un Essere autentico, libero dal nulla, e un Essere apparente, in cui il nulla alberga nell'Essere.

All'origine della filosofia occidentale sta una differenza

ontologica tra Essere autentico e inautentico. Con questa differenza si forma, anzitutto, il problema dell'ontologia, il campo della sua ricerca. E sempre l'inizio della filosofia rappresenta l'aprirsi di una frattura interiore nell'Essere dell'Ente stesso; essa è l'aspra e categorica opposizione alla indifferenza della comprensione umana dell'Essere.

Per dirla in modo più semplice: sin dal suo inizio la filosofia espone il problema dell'Essere come il problema dell'Uno, dell'«Ente autentico», sacro, intatto, libero da ogni Nullità, che dà l'unità di misura per ogni determinazione dei livelli dell'Essere, e, contemporaneamente, come il problema del modo dell'Essere dell'Ente Apparente, del Molteplice, del Singolo, del Disperso nello spazio e nel tempo.

L'ampiezza del problema è data dal rapporto tra Uno e Molti, tra EN e POLLA; l'Uno originario rappresenta il reale e le molte cose finite l'Apparente, cosicché viene anche posta una differenza fondamentale tra l'infinito e il Finito. La filosofia, per la quale ora ogni Ente non ha più lo stesso valore, e che viene concepita come risveglio dall'indifferenza dell'esserci, protende il suo pensiero al di là di ogni Ente singolo, limitato, finito, supera i limiti di ciò che è dato dai sensi; noi non troviamo mai l'Ente intatto, uno, autentico, non lo incontriamo mai come un «oggetto», come una cosa finita, che ha un contorno, una figura, un aspetto; ciò che noi troviamo sono cose, che hanno un contorno definito, che stanno in una forma spaziale e in una dimensione temporale. Il campo delle cose che così si incontrano è sterminato; esse continuano a mutare e a muoversi, cambiano, aumentano e diminuiscono, si sviluppano e svaniscono; ma lo spazio per il gioco dei loro mutamenti e dei loro movimenti, lo spazio e il tempo, non sorgono né svaniscono e la «terra», che tutto sostiene e della quale tutte le cose sono composte, non passa (se la concepiamo non soltanto come il piccolo pianeta, sul quale noi brulichiamo, ma come base occulta dalla quale tutte le cose sorgono e si manifestano). E anche il cielo, la luce nella quale tutte le cose finite hanno il loro contorno, non sorge né svanisce (se noi non lo pensiamo troppo semplicemente come il giorno che si alterna alla notte).

Che cosa è l'Uno, il Reale, l'«Ente»? È PHYSIS, l'unità antitetica di luce e tenebra, di cielo e terra? in una parola: è il mondo che produce lo spazio e il tempo, l'essere che racchiude in sé il divenire, oppure è l'Ente Reale «al di là» del mondo? è un mondo

che sta al di là di questo mondo, un mondo di cose eterne, di cui le cose terrene e transitorie sono soltanto la riproduzione?

È un problema difficile, che qui non è affrontabile, vedere come l'interpretazione originaria dell'Ente reale nella filosofia occidentale pensa il tutto cosmico (come APEIRON in Anassimandro, come PHYSIS in Eraclito, come EON in Parmenide) e come questo pensare il mondo si capovolga in Platone nell'assolutizzazione di un momento del mondo, cioè della luce, che conferisce un aspetto a tutte le cose e imprime loro l'impronta della forma. La forza forgiatrice della luce, il suo potere di conferire un «aspetto», una forma, è chiamata da Platone stesso «forma», cioè EIDOS, idea.

Le idee sono le potenze forgiatrici della luce, che operano nel mondo, che formano ogni Ente isolato, caduco e limitato, e che tuttavia restano distinte da ciò che hanno formato. E tutte le idee sono unite e congiunte nell'idea del «bene», nell' IDEA TOU AGATHOU, unite come i molti raggi nel sole. Le idee sono per Platone l'Ente reale, l'ONTOS ON, mentre le cose sensibili da loro formate sono soltanto apparenti, ME-ON.

La difficoltà e l'ambiguità dell'ontologia platonica si basa soprattutto sul fatto che non soltanto il rapporto delle cose sensibili con le idee, ma anche quello della materia che sta nello spazio, della CHORA, della «terra» con la potenza di luce delle idee, viene interpretato come un rapporto tra l'essere Apparente e l'essere Reale. Essere = Luce è l'equazione fondamentale platonica. Qui ha luogo una opzione di grandissima importanza storica.

Forse proprio qui Nietzsche vide o intuì l'inizio della strada sbagliata. Alla fine, il suo antiplatonismo deve venir compreso in modo più profondo di quanto egli stesso lo esprima, cioè non come una critica a Platone che lo fa diventare patriarca di una impostazione morale dell'essere, ma come l'inizio del disfacimento del pensiero del mondo della filosofia delle origini. Detto in forma di tesi: in Platone la distinzione originariamente cosmologica tra il mondo uno, intero, autentico e ciò che è il puramente apparente, l'immanente, il molteplice e finito, si muta nella distinzione tra le idee imperiture, immutabili, sovrasensibili, fuori dallo spazio e dal tempo, in quanto essenze universali, e le cose sensibili, caduche, individuali, che hanno posto nello spazio e nel tempo. Nondimeno, non si può sostenere l'opinione volgare di un dualismo platonico,

nel senso di una dottrina dei due mondi, errore nel quale Nietzsche stesso molte volte è caduto. È un compito della interpretazione di Platone comprendere la trasformazione del problema del mondo nella forma della PARUSIA delle idee nelle cose sensibili, cioè nella METHEXIS, della partecipazione delle singole cose alle idee.

La filosofia di Platone è più difficile, misteriosa e profonda delle usuali interpretazioni, che parlano sempre di un dualismo platonico, che architettano uno schema di due regni dell'essere coordinati l'uno all'altro e tuttavia diversi: il mondo delle idee e quello delle cose sensibili. Con un simile schema si è già compromessa la comprensione del problema platonico: le idee vengono intese come una specie di cose (anche se non così instabili come le cose materiali); esse non sorgono e non svaniscono, non si trovano in un luogo e in un momento. Il platonismo volgare, presente già nell'antichità, trasferisce dunque la distinzione tra Ente autentico e inautentico nella dimensione delle cose, cioè nell'immanenza. Così l'unità di misura di tutto l'Ente diviene in definitiva un «Assoluto», un Divino, un THEION; su di esso viene misurato ogni altro Ente. Dietro al mondo sensibile sorge un mondo sovrasensibile, un secondo mondo autentico, dietro al Fisico il Metafisico, al di là delle cose finite un Dio infinito.

La differenza ontologica originaria tra Ente reale ed Ente apparente diviene una «differenza teologica», differenza tra il Relativo e l'Assoluto, tra le cose create e il Dio Creatore. Ciò che originariamente veniva inteso come «mondo», si trasforma in un Ente, in Dio, al quale vengono attribuite le caratteristiche di Eternità, Onnipotenza, ecc., caratteristiche nelle quali originariamente si esprimeva l'Essere del mondo.

Il «reale», l'«Ente in forma di Ente», acquista l'aspetto di un Ente di massimo rango, di un Summum Ens, di un Ens che, come Ens, è il summum. Esso è considerato il «bene» per eccellenza, in rapporto al quale si misura il grado di bonum di tutte le cose.

Ciò che Nietzsche combatte come «Dio» è, dunque, anzitutto, il rapporto tra idea ontologica e ideale morale. In «Dio», secondo Nietzsche, viene pensata la svalutazione delle cose che sussistono sulla terra, provate dalla testimonianza dei sensi, che vengono considerate apparenza priva di essenza, e, contemporaneamente, viene condannata la vita dei sensi e degli istinti, intesa come «il male»; in «Dio» viene posto come Assoluto, un Essere fantastico, immaginario, puramente pensato, senza tempo; e con ciò l'Essere

che si muove nel tempo delle cose terrene, Punico reale, viene defraudato proprio della sua genuina realtà. «Dio» significa dunque per Nietzsche, anzitutto, non una forza religiosa, ma una determinata ontologia, che si formula contemporaneamente anche come una determinata morale nemica della vita. Il pensiero «Dio» è il vampiro della vita; esso significa per Nietzsche una ontologia moraleggiante e una morale ontologicizzante: ciò che è fisso, eterno, le idee, sono anche il bene; il volgersi verso le idee è la vera moralità dell'uomo, è elevazione al di sopra dei vincoli dei sensi, quanto più astratta, spirituale, intellettuale, tanto più morale.

Il punto di vista nietzschiano è spaventosamente sbrigativo, ma tuttavia egli ha qui forse visto per primo un problema fondamentale.

La sua critica platonica non colpisce tanto il Platone storico, quanto una determinata tendenza, che agisce attraverso tutta la storia occidentale, cioè la tradizione platonica, le sue versioni divulgative, certi determinati tratti del neoplatonismo, della gnosi e del cristianesimo.

L'idea del mondo vero, l'idea dell'Ente autentico, dell'Assoluto, di Dio, è per lui il pericolo maggiore per l'umanità, perché con ciò essa si stacca fatalmente dalla realtà e compie questa rinuncia nel nome della realtà. L'impulso alla realtà diviene così un orribile accecamento dell'uomo e lo conduce in errore più profondamente di qualsiasi ingenua fiducia nei sensi.

Si può dire che l'ontologia nietzschiana vuole essere un capovolgimento dell'ontologia tradizionale o, per lo meno, di una ontologia che pensa l'ente reale come l'«Essere» fuori del tempo, senza futuro, e Pente apparente come il «Temporale».

A prima vista sembrerebbe che egli contrapponga alle idee spirituali le cose caduche, all'Essere il Divenire, al generale il concreto, allo «Spirito» il «Corpo», e tutto questo capovolgendo i giudizi di valore ontologici e anche morali.

Nietzsche combatte contro «Dio», cioè contro la distinzione fra autentico e inautentico, contro la Differenza, e proclama l'Indifferenza dell'esistenza, e la sua equivalenza, non più turbata da distinzioni soltanto inventate. Nietzsche esalta l'idea della genuinità e innocenza della vita, giustificata da profonde ragioni.

Si tratta di abolire l'invenzione filosofica del mondo vero e con ciò anche del mondo apparente: si tratta, cioè, di liquidare

l'interpretazione del mondo terreno dell'al di quà come pura apparenza, di liberarlo dalla nebbia che gli riversarono sopra cervelli e corpi malati. Liberare l'Ente dall'ontologia morale e dalla morale ontologica è per lui il compito di una trasmutazione di tutti i valori. L'abolizione della distinzione ontologica di «reale» e «apparente», di «mondo reale» e «mondo apparente» è per lui, come egli stesso dice «punto culminante dell'umanità», «mezzogiorno, istante dell'ombra più corta, fine del lunghissimo errore».42

Rivelatrice è la metafora dell'«ombra più corta»; vi è una allusione alla concezione platonica dell'Ente sensibile, che sorge e svanisce come «Ombra» dell'«Idea», come riproduzione di quell'eterna immagine originaria; — è l'allusione alla «parabola della caverna» nel VII libro della Repubblica.

Ma Nietzsche non parla dello sparire dell'ombra, bensì dell'ombra più corta. Non significa questo forse che egli combatte contro quella grande dicotomia tra Idea e cosa sensibile, ma tuttavia conserva un residuo della distinzione, e la vede soltanto in una dimensione del tutto diversa? Qui incontriamo il problema principale dell'interpretazione di Nietzsche. Nietzsche si limita a negare la discussa differenza ontologica, oppure la riprende in modo nuovo e tuttavia antichissimo?

Nietzsche combatte contro la forma teologica della differenza ontologica e cerca di concepirla cosmologicamente. Infatti, egli non si ferma semplicemente a ciò che si oppone al preteso «mondo vero», e cioè non si ferma al sensibile, alle cose, all'andare e venire delle cose e ai loro mutamenti, all'individuale, al limitato nello spazio e nel tempo; egli non considera assoluta la sfera delle cose finite, ma le pensa in un modo nuovo, le penetra fino in fondo, quando intende la mobilità di ogni Ente finito come Volontà di Potenza e soprattutto l'Essere nel Tempo come Eterno Ritorno dell'Uguale.

Volontà di Potenza e Eterno Ritorno non sono qualcosa di cui sono dotate direttamente le cose date, qualcosa che è semplicemente presente, ma qualcosa che si manifesta soltanto ad un pensiero essenziale, che penetra attraverso l'apparenza.

Ma concetti come la Volontà di Potenza e l'Eterno Ritorno non hanno sede in un mondo dell'al di là; non esiste un Essere diverso dal fenomeno, che sta dietro di esso, ma esiste l'essere essenziale del terreno, del caduco, del finito.

Con questo pensiero fondamentale, Nietzsche non pensa un «mondo che sta dietro al mondo», ma l'opera del mondo stesso, il grande gioco alterno di costruire e distruggere, di sorgere, tramontare e ritornare, che mette in gioco tutte le cose e le rischia.

Anche il pensiero di Nietzsche è speculativo, ma la sua speculazione segue vie diverse da quelle del pensiero della metafisica che pone l'Essenziale, il Reale e il Vero al di là della PHYSIS. L'«Essere» pensato metafisicamente è proprio ciò che egli combatte come «Dio». La soppressione del filisteismo è la «morte di Dio» attivamente portata a termine. Perciò la morte di Dio può divenire l'inizio della Terra, come nello Zarathustra.

Si tratta di capire che Nietzsche, quando parla di Dio, attacca una figura dell'ontologia; che la passione della sua lotta contro il cristianesimo non deriva dall'odio abissale di un'anima che si nega a Dio, ma dal mutamento radicale del pensiero dell'Essere; si tratta di capire che egli non combatte contro il «Dio di Abramo e di Giacobbe» ma contro il «Dio dei Filosofi». Anche quando attacca, con smisurato accanimento, il Dio degli Ebrei e Gesù di Nazareth, il Crocefisso, la sua lotta è la lotta contro una ontologia morale o una morale ontologica.

Nel Crepuscolo degli idoli egli espone, nelle sue linee principali, l'intendimento della sua lotta: Dio = mondo dell'essere vero dietro al mondo.

Egli condensa il suo «nuovo punto di vista» in quattro tesi, alle quali dà la massima importanza:

1. I motivi, per i quali «questo mondo» fu definito apparente, ne dimostrano invece la realtà; un'altra realtà è assolutamente indimostrabile.

2. Le caratteristiche che si sono attribuite al «vero essere» delle cose, sono le caratteristiche del non-essere, del nulla; si è costruito il «mondo vero» per mezzo della contraddizione al mondo reale: ma esso è in realtà un mondo apparente, in quanto è semplicemente una illusione di ottica morale.

3. Il favoleggiare di un mondo «diverso» da questo non ha senso, supponendo che non domini in noi un istinto di calunnia, di rimpicciolimento, di diffidenza nei riguardi della vita; se questo istinto domina, noi ci vendichiamo della vita fantasticando un'altra vita, una vita «migliore».

4. Il dividere il mondo in un mondo «vero» e uno «apparente», sia al modo del Cristianesimo, sia al modo di Kant (il quale fu in

fin dei conti un insidioso cristiano) è soltanto una suggestione della decadenza, un sintomo di vita declinante.

Nietzsche intende, dunque, capovolgere l'ontologia e il giudizio tradizionale di valore. Ciò che finora era considerato apparenza è il vero reale, è cioè il sensibile, il temporale, ciò che muove il divenire; quello che finora valeva come l'Ente reale, l'Eterno senza Tempo, il puro Essere, è soltanto oggetto del pensiero e niente più.

Ma proprio nel «capovolgere», egli fa uso della distinzione tanto combattuta: il Terreno è il Reale, il Metafisico è soltanto un'immagine illusoria, pura apparenza.

Egli si serve proprio della differenza che vuole abolire per realizzare, appunto come capovolgimento, questa abolizione. Con ciò Nietzsche lascia intendere che questa differenza alla fine può avere un senso, che non è colpito da questo capovolgimento. Ed egli attira subito l'attenzione su una differenza che così appunto si giustifica: nell'artista.

Questi «stima di più l'apparenza». Ma questa «apparenza» che l'artista crea, e che adora come la divina potenza del bello, non è un mondo che sta fuori dal mondo, una struttura che vampirescamente svaluta l'al di qua, ma viceversa.

Infatti qui «l'apparenza» significa ancora una volta la realtà, nell'ambito, però, di una scelta, di un rafforzamento, di una correzione... L'artista tragico non è un pessimista; egli dice precisamente sì perfino a tutto ciò che è enigmatico e terribile, egli è dionisiaco⁴³

Questo richiamo all'artista non ha il carattere di una osservazione incidentale, ma è proprio una indicazione essenziale. L'apparenza dell'artista è diversa, più reale dell'apparenza del puro pensiero astratto. Nell'apparenza dell'artista si trasfigura la vita stessa.

Nietzsche parla però espressamente dell'artista tragico; l'artista ingenuo rimane alla fine rinchiuso nel suo apollineo mondo di sogno, invece l'artista tragico prorompe continuamente attraverso ogni apparenza in quella spaventosa realtà, che ha bisogno dell'apparenza come mezzo di consolazione.

L'arte tragica era già stata nel primo scritto di Nietzsche l'Organon del suo filosofare. Non deve all'arte tragica dionisiaca corrispondere anche una saggezza tragico-dionisiaca, che compie ex novo la differenza tra Essere e Apparenza e con ciò non nega né calunnia la terra?

Ripensando alla volontà di potenza e all'Eterno Ritorno non

balziamo in un mondo al di là di questo mondo, ma infrangiamo la superficie del fenomeno proprio per comprenderne la profondità, attraverso una filosofia dura, priva di illusioni, aperta alla terribile bellezza e alla misteriosa ambiguità dell'esistenza che sopporta la morte di Dio, batte col «martello» su tutte le verità più credute e su tutti gli idoli della tradizione, e non si spaventa e non si scoraggia per il «noto suono cupo», ma piuttosto concepisce il «crepuscolo degli idoli» come un compito storico dell'uomo.

Nietzsche dà della storia del più lungo errore soltanto cenni indicativi; in nessun luogo egli compie una reale distruzione della tradizione del concetto dell'essere; i suoi attacchi a Platone, Kant, ecc., sono tutti giudizi sommari, che formulano sì una obiezione, ma non sono in alcun modo probanti. Nietzsche si muove attraverso concetti banali su Platone e anche su Kant; ma non si confuta la sua critica semplicemente stigmatizzando la vaghezza e la nebulosità delle sue generiche condanne.

I pensieri di Nietzsche (e ciò vale come principio) sono sempre più profondi e più essenziali delle loro motivazioni, argomentazioni e scoperte; egli intuisce una nuova dimensione, ma non è in grado di spiegarla.

Persino nel suo capolavoro postumo, che egli aveva già diverse volte annunciato come il «più indipendente libro dell'umanità», nella Volontà di potenza, non gli riesce uno sviluppo sistematico dei suoi pensieri.

Nietzsche si confessa più volte dispreziatore della sistematica, vede in essa soltanto un violento accomodamento e una deformazione delle cose, un letto di Procuste; il sistematico gli sembra o di una infinita ingenuità o di una infinita disonestà: egli si finge più stupido di quanto sia. Nietzsche non ha un vero rapporto con la sistematica; si muove piuttosto nel preconconcetto che il carattere enigmatico della realtà non è mai esprimibile in un sistema, che la vita è sempre più labirintica, problematica, equivoca, misteriosa di ogni umano comprendere, che non solo la verità è una donna che si lascia difficilmente conquistare dall'invasione maldestra dei filosofi, ma, ancora di più, che la vita stessa è una femmina impenetrabile, profondissima, incomprensibile.

Per lo scritto La volontà di potenza egli ha fatto tutta una serie di schemi; gli editori alla fine hanno scelto uno schema del 1887 ed hanno, secondo questo, ordinato gli aforismi. Lo scritto quindi

che ci troviamo dinanzi non è più un libro di Nietzsche, ma una redazione ottenuta da puri abbozzi.

Questo risulta chiaro da molti aspetti dell'opera: gli aforismi non sono rielaborati come al solito, non hanno mordente ed efficacia come negli scritti tardi; il libro nell'insieme non ha un ritmo determinato, uno stile proprio. La sua articolazione contiene ancora i quattro pensieri fondamentali di Nietzsche, ma le cesure sono adesso meno chiare.

Lo scritto nella forma redatta si articola in quattro libri: i primi due trattano della morte di Dio, il terzo della volontà di potenza e il quarto del superuomo e dell'Eterno ritorno.

Ma perché Nietzsche dedica due libri al pensiero della morte di Dio? Non è un tema unitario? Il suo pensiero ha qui una svolta caratteristica; la morte di Dio è una doppia storia, una storia che è accaduta, e una storia che significa ancora un compito futuro. Noi ci troviamo in una strana posizione. Nietzsche concepisce l'uomo moderno come una fine, come la fine del movimento moralistico-spirituale di più di duemila anni, come la fine della filosofia metafisica e del cristianesimo, come la fine di un giudizio di valore.

Perché la fine di questa via deve essersi manifestata proprio adesso? Chi ha trattenuto l'uomo? A questo Nietzsche dà una risposta: «il più sinistro di tutti gli ospiti»: il «nichilismo europeo», che getta già la sua ombra oscura sulla strada dell'uomo, cosicché il suo piede si arresta e non vuole più proseguire.

Il Nichilismo è in arrivo, noi tutti viviamo in sua attesa. Ma che cosa è il «Nichilismo»?... «che i valori supremi si svalORIZZANO». «Manca la *méta*; manca la risposta al «perché».44 L'esistenza dell'uomo è divenuta senza meta, non ha più stelle sopra di sé, che rischiarino la sua via; il «mondo stellato» dell'ideale morale si è spento.

Dio è morto per noi, cioè l'interpretazione ontologico-morale dell'essere della metafisica occidentale ha perduto per noi la sua obbligatorietà; noi non siamo più trattenuti; ondeggiamo senza base nel vuoto. Ciò non si è abbattuto sull'uomo in modo subitaneo e inesplicabile, ma è piuttosto la conseguenza della tirannide, della morale contro natura e della metafisica trascendentale.

Il Nichilismo imminente significa il processo della autoabolizione della morale cristiana e della autoabolizione della differenza tra il mondo vero dell'al di là e quello apparente dell'al

di quà.

Ma tra le forze che la morale crebbe, era la veridicità; questa si volge finalmente contro la morale...⁴⁵

La concezione fondamentale di Nietzsche è qui che la morale tradizionale non muore per un avvenimento casuale o un nuovo impulso di vita, ma che si tratta della fine di una storia.

Il processo storico porta alla luce soltanto quanto sin da principio sta nascosto nella interpretazione moralistica del mondo, come seme della sua autodistruzione. Essa annulla se stessa, è già da principio, segretamente, nichilista; ma la storia deve venire percorsa. La morale muore a causa di se stessa; l'ontologia metafisica pone fine a se stessa nella sua storia. Noi partecipiamo a questa fase finale, a questa escatologia della metafisica; siamo nel mezzo della morte di Dio. Col problema del nichilismo Nietzsche vede la nostra situazione storica, il nostro retaggio, la nostra parte negativa di eredità. Con il secondo libro, *Critica dei valori finora considerati i più alti*, il pensatore interviene in questa situazione; egli concepisce la sua missione come il componimento attivo della morte di Dio, come l'audacia di estirpare il pensiero di Dio (nel senso ontologico-morale), di dare il colpo di grazia al Dio morente. Il pensiero della morte di Dio è, da una parte, una interpretazione storica della situazione moderna dell'uomo come avvento del nichilismo e, dall'altra, una critica radicale di religione, morale, filosofia nel periodo della metafisica, critica che deve portare a termine il dramma della morte di Dio, per dare inizio ad una nuova terribile e terribilmente bella visione del mondo, a una visione «tragica» del mondo.

5. L'opera postuma «La volontà di potenza»: il problema del nichilismo.

La grandezza di Nietzsche come pensatore sta nella sua strada nell'impraticabile, nel fatto che egli esce da una via che il pensiero occidentale ha seguito per molti secoli. Questo non gli succede per gusto d'avventura, per una temeraria voglia di qualche cosa di nuovo ed inaudito, per una vanità pazzesca che (come Erostrato incenerì il Tempio di Diana ad Efeso per una perversa smania di gloria) ora dà alle fiamme il tempio del Sacro, il focolare dei costumi e le roccaforti dei pensieri ontologici. Nietzsche concepisce se stesso come Destino, cioè come necessità storica. Il necessario

(Notwendige) è sempre anche ciò che determina una svolta della necessità (Not-wendende), è sempre anche una svolta del destino. Nietzsche vive la necessità del suo tempo come la fine di questa epoca.

È il tempo in cui hanno fine quegli impulsi di vita, che hanno determinato per più di duemila anni la storia occidentale e si sono espressi chiaramente nella filosofia metafisica, nella religione cristiana e nella morale. Una tale «fine» non è un processo rituale facile a comprendersi, per il quale siano già pronte determinate categorie; sotto un certo aspetto, noi conosciamo l'andare e venire di «immagini del mondo» e di «costumi»; sembra che ci siano perfettamente familiari simili «mutamenti della storia dello spirito»; dalla storia della civiltà e dalla etnologia possiamo citare molte roture del senso della vita», molte «decadenze»; abbiamo un ricco materiale di mutamenti culturali babilonesi, egiziani, conosciamo il dissolversi delle civiltà dei Maya e degli Incas; la terra è un campo di rovine di civiltà, una splendida miniera per scavi eruditi; ci sono ancora molti cocci nel suo vecchio suolo, molto sangue versato, che scorre in onore di dei da lungo tempo scomparsi; noi conosciamo il fenomeno di irruzioni improvvise di nuovi atteggiamenti di vita nella storia, l'affiorare di impulsi originari e anche il loro lento o improvviso estinguersi; conosciamo la freschissima originalità, il maturare, l'invecchiare e il fossilizzarsi di civiltà.

E proprio perché noi siamo storicamente «istruiti» e abbiamo un ricco museo di «umanità impagliate», possiamo osservare anche la nostra stessa civiltà già con sguardo da visitatore di museo. Ma è assai problematico se così noi apprendiamo davvero il nostro desiino.

Noi non veniamo a sapere come Dio muore, se volgiamo lo sguardo su popoli estranei e tempi lontani e vi constatiamo un crepuscolo degli dei, un morire di dei, ai quali noi stessi non crediamo.

Non comprendiamo come il nostro dio muoia, anche se esaminiamo attentamente tutto il settore del museo che riguarda la fine degli dei. La parola di Nietzsche sulla morte di Dio non può venire minimizzata e la sua interpretazione della fine del nostro tempo non può venire interpretata secondo un generico schema da museo.

Nell'opera postuma, Volontà di potenza, la morte di Dio diventa

il tema in due modi: da un lato, come auto-annullamento della religione, della morale e della metafisica che Nietzsche chiama avvento del Nichilismo, e, dall'altro, come l'attiva, esplicita trasmutazione dei valori, come «critica dei valori finora ritenuti sommi». L'avvento del Nichilismo è, anche per lo stesso Nietzsche, un fenomeno inquietante. Tutto quello che l'uomo finora aveva posto al di sopra di sé, da cui dipendeva tutto il suo cuore e la sua vita più intima; tutto ciò che lo rendeva uomo e lo distingueva dall'animale, innalzandolo al di sopra della pura animalità; tutto ciò che per venti secoli aveva brillato come stella luminosa sul panorama della sua vita, porta improvvisamente alla luce un doppio senso oscuro, mostra un sentimento inquietante e spaventoso; nel vino della vita ha il sopravvento l'amara feccia.

È di grandissima importanza il fatto che Nietzsche non intende la svalutazione nichilista dei valori finora ritenuti validi come conseguenza di un nuovo e contrario senso della vita, ma come conseguenza dei valori stessi. Il Nichilismo è il veleno nascosto in essi sin dal principio.

I giudizi di valore sono, in ultima analisi, programmi di vita; sono progetti ai quali la vita lega se stessa, nei cui confronti la vita si pone un compito, si dà una missione. Sono anticipazioni storiche di futuri lontani, sono le strade per il cammino dell'uomo. Nietzsche concepisce una valutazione complessiva come un programma vitale, un tentativo di vita. Un tale programma non è di per sé chiaro fin dal principio, deve svilupparsi storicamente per acquistare chiarezza.

Ciò che è spaventoso nel giudizio di valore tradizionale è il fatto che esso si auto-elimina nella sua realizzazione storica, che la stessa idea di veridicità, cresciuta dalla morale cristiana, si volge alla fine contro la morale mandandola in rovina. Un giudizio di valore ha intenzioni segrete e mascherate; soltanto nel corso della sua realizzazione storica vengono alla luce le sue mete nascoste.

Così una morale può, per molto tempo, sembrare voler un genere di vita superiore, per esempio una vita di umiltà, d'amore per il prossimo e di purezza. In tal modo essa tiene in vita molti che, nelle più difficili condizioni di una morale guerresca, andrebbero in rovina.

Ma ciò che così persuade alla vita i deboli, i delicati, i miti, è in fondo un attacco alla vita stessa; ciò che sembra un aiuto alla vita, è, per il fatto che acquista il potere un ideale di povertà di vita,

una negazione della vita. Il Nichilismo è inerente al cristianesimo, dice Nietzsche; non sorge soltanto dopo che il cristianesimo e i suoi valori hanno perduto la loro obbligatorietà. Il Cristianesimo, la morale tradizionale e la filosofia metafisica sono «movimenti nichilistici», sono tendenze di vita che vogliono il «nulla», anche se per lungo tempo hanno mascherato questo «nulla» come il *summum ens*, come Dio.

Noi viviamo nella fase finale, perché ora i valori tradizionali «traggono la loro ultima conclusione», perché ora sono venuti alla superficie gli impulsi che operavano in essi, da lungo tempo, nascostamente.

Forse è questa la fine di ogni storia, quando la vita arriva a conquistare il segreto del quale era vissuta, quando si impossessa completamente di se stessa. Anche per Hegel la storia dello spirito termina quando lo spirito possiede se stesso, quando è scomparsa la differenza tra l'essere in sé e l'essere per sé, quando si giunge all'essere in sé e per sé.

Quando la morale scopre le sue segrete intenzioni, trae il risultato di tutto il suo cammino: è una via verso il nulla.

Dio era la maschera del nulla.

Interpretando in senso morale Dio e il «mondo metafisico dell'al di là», Nietzsche può parlare dello smascheramento di Dio, cioè del nihil nascosto nel *summum ens*.

Ma anche i concetti cosmologici, come «mèta» e «unità» degli avvenimenti del mondo, cioè gli schemi di interpretazione metafisica, che vogliono concepire il divenire dandogli un «senso», e attribuendo una mèta alla storia, conducono al Nichilismo.

Nietzsche distingue tre forme psicologiche: prima, la disperazione, come risultato dello sforzo vano di scoprire un senso, una meta finale nell'avvenire; poi, lo sbigottimento per il fatto che non si riesce né a scoprire una forma di autorità, una unità capace di organizzare il tutto, né a capire la struttura del mondo, e a trovarvi ancorata la posizione dell'uomo. Nichilismo è anche la sensazione di essere abbandonati in un mondo incomprensibile, «labirintico», senza sapere da dove veniamo né dove andiamo; è la sensazione paralizzante di un estremo spaesamento, di una opprimente irrisolutezza, di una situazione impenetrabile, nella quale siamo come Edipo, che uccise il padre e salì il letto della madre.

Se si prova la tragica consapevolezza della situazione edipica

dell'uomo e se questa esperienza ha ancora la forma negativa del fallimento di una concezione unitaria del mondo, della concezione che determina il ruolo dell'uomo in base al rapporto del tutto — allora finalmente giungiamo alla rinuncia nichilistica: nulla ha più senso se la posizione cosmica dell'uomo è inconoscibile. E altrettanto scoraggiante è la visione della insostenibilità di un «mondo vero» pensato metafisicamente.

Da questo punto di vista si ammette la realtà del divenire come unica realtà, ci si vieta ogni furtiva via verso mondi dell'al di là e falsi dèi — ma non si sopporta questo mondo che già non si vuol negare.⁴⁶

Questo significa che il Nichilismo è già un nuovo punto di vista, ma è ancora soggetto alla vecchia valutazione. Il mondo che sta fuori del mondo, che prima aveva riunito in sé tutti i valori, non esiste più, ma il mondo che è rimasto è inteso ancora come «privo di valori». Così il Nichilismo è essenzialmente una condizione di mezzo, un passaggio.

Esso viene superato quando l'al di qua, dopo la morte degli dei, non viene più inteso come un mondo maledetto, abbandonato da Dio, ma quando questo mondo senza Dio comincia a brillare in una nuova comprensione dell'essere.

Il Nichilismo è una situazione di passaggio patologica, un'età di mezzo, in cui un'epoca del mondo finisce e ne comincia un'altra; è patologica, perché porta con sé un mutamento dell'essenza umana, che ha l'aspetto di una grande malattia.

L'uomo giudica, in quanto è uomo. Valutare non è un atteggiamento che dipenda da lui, che egli assume di quando in quando. Egli esiste come uomo essenzialmente nella misura in cui valuta, in cui si muove in un più o meno categorico sistema di valori, nella misura in cui assume una posizione radicale. La vita umana è sempre guidata da ideali, sebbene nella vita quotidiana noi ne restiamo al di sotto; e se ora questo atteggiamento nei confronti dei valori muta in tutto, cosicché «nulla» più è valido e non vale più nulla, se tutto appare privo di senso e di valore, la vita è giunta ad una anomalia, è diventata «patologica». In senso stretto, la vita non cessa di valere, ma ora vale in misura inquietante: il valore dominante è il nulla.

Nietzsche distingue molte varianti del Nichilismo, che non si presentano semplicemente le une accanto alle altre, ma sono, per così dire, stadi diversi nel passaggio dalla tradizionale interpretazione dell'esistenza a quella nuova consapevolezza

tragica del mondo, che Nietzsche vuole annunciare.

Il pessimismo è, per esempio, una anticipazione del Nichilismo, ma Nietzsche distingue anche qui un pessimismo della debolezza, che denuncia la vita e ci rinuncia, a causa della sua crudeltà, della sua esuberanza, della sua volontà di trasformazione nella quale vita e morte sono concatenate; e, d'altra parte, un pessimismo della forza che non ammette alcuna adulterazione ideale o abbellimento della vita, che guarda coraggiosamente in faccia la medusa, che accetta il mondo, la terra, la vita, il destino umano.

Estremo Nichilismo chiama Nietzsche la concezione

che non ci sia una verità; che non ci sia una Costituzione assoluta delle cose, una «cosa in sé»... Esso ci pone il valore delle cose proprio nel fatto che a tale valore non corrisponda né abbia corrisposto nessuna realtà, ma che essi siano soltanto un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai fini della vita.⁴⁷

Qui dunque Nietzsche chiama Nichilismo persino la propria dottrina del progetto trascendentale dei valori.

La trascendenza dei valori è una fantasmagoria, un nulla. E allo stesso modo egli parla della morte di Dio, cioè della negazione del mondo metafisicamente pensato come reale, come di un «divino modo di pensare»; questo modo di pensare è divino, non perché sia quello di un Dio, ma quello di un'umanità che si è liberata del peso della schiavitù di fronte agli Dei, e con questo ha essa stessa acquistato una specie di divinità. Un siffatto Nichilismo è l'opposto di quel decadere della vita che Nietzsche chiama *décadence*; di questo Nichilismo egli dice:

Se noi siamo «disingannati», non lo siamo nei confronti della vita, ma per il fatto che abbiamo aperti gli occhi su «desiderabilità» di ogni genere. Vediamo con rabbia beffarda ciò che si chiama «Ideale»: noi ci disprezziamo soltanto perché non possiamo in qualunque momento frenare quell'assurda commozione che si chiama «Idealismo».⁴⁸

Il problema del nichilismo in questo scritto è senza dubbio visto in senso esclusivamente «morale». Il nichilismo è la svalutazione dei valori finora ritenuti sommi. Da una parte, si trae da questi stessi valori una estrema conseguenza: le più segrete valutazioni, i pensieri nascosti della morale, della metafisica e della religione sono finalmente venuti alla luce e hanno così determinato la fine di questa storia di valori; d'altra parte, si annuncia già nel nichilismo una nuova prospettiva, che non ha però ancora il coraggio di affermarsi. Il nichilismo è segno della decadenza, del decadimento della vita, più precisamente: rende evidente la decadenza di una

lunga, veneranda tradizione; esso erompe quando si diventa consapevoli della cupa vacuità degli idoli in cui finora si credeva, e, d'altro canto, cade come un'ombra orribile sugli ideali tradizionali soltanto allorché al lontano orizzonte sorge già un nuovo sole.

Il nichilismo è così un'età di mezzo, nella quale sono intrecciati fine e principio, il breve e arido periodo in cui le vecchie stelle sono impallidite e le nuove non sono ancora visibili.

Questo tempo di transizione è il nostro tempo. Nietzsche lo vede sempre nel doppio aspetto del tramontare e del sorgere. È il tempo della svolta, il tempo del bisogno, il tempo della necessità (Not - wende), Nietzsche vede trascorrere questo periodo di transizione, per così dire, in quattro grandi periodi: il primo è quello in cui si apprende la svalutazione dei valori tradizionali, si vede svanire la potenza della religione, della morale e della metafisica, e in cui gli uomini essenziali si affannano a trattenere ciò che va scomparendo, a richiamare in vita la Religione, il Cristianesimo, cui vogliono dare un nuovo impulso; ma tali tentativi di conservare i grandi ideali del Pio, del Buono e del Saggio, vengono compiuti con «spirito moderno»; si cerca di riunire i contrasti.

Dopo questo periodo di tentativi non riusciti di salvare l'Occidente, subentra «il periodo della chiarezza», «si comprende che Vecchio e Nuovo sono dissidi fondamentali; gli antichi valori nascono dalla vita decadente, i nuovi dalla vita che sale»;⁴⁹ si riconosce ora l'inconciliabilità, ma non si trova ancora la nuova via.

Il periodo seguente sarebbe determinato, secondo Nietzsche, dalle tre grandi passioni dell'animo: dal disprezzo, dalla compassione, dalla distruzione; l'uomo contesta se stesso.

E alla fine, poi, il periodo della catastrofe.

Il nichilismo conduce alla catastrofe, cioè alla conversione dell'umanità, quando una nuova dottrina acquista potere sugli uomini: la dottrina dell'Eterno Ritorno. Nietzsche vede nella forza di questa dottrina il centro della storia.

Dunque non il tempo in cui egli stesso annuncia questa dottrina è il «mezzo», ma quel tempo futuro in cui essa salirà al potere, in cui essa determinerà gli uomini, sarà «selettiva», perché soltanto le nature più forti le resistono e sono alla sua altezza. Egli crede nel futuro del suo insegnamento, crede nella potenza futura della sua

filosofia. Egli intende se stesso come destino, come necessità storica: si crede al di fuori di ogni arbitrio e di ogni individualità casuale; in lui, Friedrich Nietzsche, ha luogo la conversione della storia dell'umanità; ma non è la sua propria grandezza, che la porta a compimento; egli non fa che eseguire deliberatamente quello che il nichilismo europeo ha preparato: la perdita di senso della vita, la svalutazione dei valori finora ritenuti i più alti.

Egli può vedere così essenzialmente la decadenza del mondo moderno perché egli stesso vi passò attraverso, perché era decadente, e divenne l'opposto; perché egli stesso aveva vissuto e sofferto fino in fondo, come un primogenito, che viene sacrificato.

Alla grande importanza che qui viene data al problema del nichilismo, lo scritto *La volontà di potenza* aggiunge un nuovo motivo essenziale. In fondo, Nietzsche vi nasconde un'intera filosofia della storia.

Importanti filosoficamente sono non soltanto le determinazioni del contenuto del nichilismo, ma anche i giudizi sulla storicità dell'umanità e dell'Essere, che qui viene inteso come valore. Il fatto che l'umano

Essere-nel-tempo abbia il modo d'essere della «storia» e che questa non sia una serie di avvenimenti successivi, ma sempre il tendere al suo termine di un progetto per l'avvenire, lo si vede chiaramente nell'interpretazione nietzschiana del nichilismo come conseguenza dell'interpretazione tradizionale del valore dell'esistenza. Questa «conseguenza» è una conseguenza escatologica.

Il nichilismo è latente sin dall'inizio nella filosofia metafisica, nella morale e religione cristiana; vi rimane a lungo nascosto e viene finalmente alla luce come il «segreto» di queste forze storiche alleate tra loro, quando esse giungono alla fine, cioè quando si compie il processo dell'autoconquista e della autorappresentazione di questa vita.

Dopo la determinazione in generale dell'essenza del nichilismo e la presentazione delle sue varianti, Nietzsche passa ad una interpretazione degli ultimi secoli, analizza l'offuscamento moderno e accenna al carattere ambiguo del nostro tempo. Proprio perché noi viviamo nel «tempo di mezzo», nel periodo di transizione, tutti gli aspetti, le immagini e gli atteggiamenti della vita sono di una profonda ambiguità. Noi li possiamo semplicemente intendere come sintomi. E non c'è nemmeno per il

più raffinato sguardo da psicologo una lingua sintomale della vita moderna. Tutto è ambiguo, ambivalente; può essere segno del declino, della decadenza e può anche già essere un segno di una nuova vita, di una vita che si consolida. Con ciò Nietzsche acquista, secondo me, una profonda comprensione, anche se per una volta soltanto e come da lontano, dei limiti della sua psicologia sofisticata, che pretende sempre di leggere con sicurezza la lingua sintomale.

Il carattere ambiguo del nostro mondo moderno: proprio gli stessi sintomi potrebbero significare decadenza e forza. E le caratteristiche della forza, della raggiunta emancipazione, potrebbero venir malamente intesi come debolezza, se ci si basasse sulle tradizionali (e arretrate) valutazioni. In breve, il senso dei valori non è all'altezza dei tempi.⁵⁰

Il mondo moderno è ambiguo, perché è contemporaneamente decadenza e rinvirgamento, fine di un'epoca del mondo e alba di un nuovo tempo. Col concetto del nichilismo Nietzsche ha toccato un grosso problema, ha cercato di concepire la morte di Dio come conseguenza della storia che ha creato Dio, cioè dell'interpretazione del mondo propria della metafisica morale e della morale metafisica. Guardando e prevedendo il futuro nichilismo, Nietzsche comprende la sua situazione storica, tenta una filosofia storica universale.

Anche il secondo volume dell'opera postuma tratta nuovamente la morte di Dio; ma essa viene qui intesa come compito dell'uomo.

L'uomo deve acquistare la sua vera essenza, deve divenire espressamente e volontariamente l'«assassino di Dio», cioè il distruttore dell'al di là morale e metafisico, deve annullare la distinzione tra Realtà e Fenomeno, tra Essere e Apparire, intesa «teologicamente». L'assassinio di Dio diviene la liberazione dell'uomo, la scoperta del potere che ha l'esistenza umana di creare i valori. La critica radicale della religione, della morale, della filosofia come forme dell'alienazione, dell'autoannullamento e dell'oblio di se stessa da parte dell'umanità, è, proprio attraverso la distruzione di questi atteggiamenti, una apologia dell'uomo.

Al posto della Teodicea subentra la giustificazione dell'uomo; per lui è necessaria la giustificazione del pensatore, perché egli creò Dei e si ridusse schiavo delle sue stesse creature. Nietzsche esprime bene e con chiarezza il senso fondamentale della critica di quelli che finora erano ritenuti i valori più sublimi, nell'introduzione che egli premette alla critica della religione:

Tutta la bellezza e la sublimità che noi abbiamo conferito alle cose

reali o immaginarie, io la voglio rivendicare come proprietà e opera dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, pensatore, Dio, amore, potenza: con quale regale generosità egli ha donato alle cose, per impoverirsi e sentirsi misero! Il suo maggior altruismo finora consisteva nel fatto che egli ammirava, adorava e sapeva nascondersi che era egli stesso il creatore di ciò che ammirava.⁵¹

L'uomo è l'essenza che misconosce se stessa, che maschera la sua creazione, per potersi inginocchiare davanti all'opera delle sue mani, del suo cuore e dei suoi pensieri.

L'apologia dell'uomo, però, è un pensiero centrale di Nietzsche, che rende manifesto il capovolgimento del modo di pensare metafisico. All'interno della metafisica il rango dell'uomo è sempre stabilito dal suo rapporto coll'Ente supremo, sia esso l'Assoluto, sia esso, in maggior misura, Dio. L'uomo è un'essenza finita, limitata, condizionata, che non soltanto ha bisogno di una giustificazione, in quanto nella sua libertà può anche risolversi contro Dio e può scegliere il male, ma anche, soprattutto, in quanto egli è; nel suo essere è trattenuto, alla fin fine, dall'Assoluto. L'Essere finito dell'uomo indica l'Essere infinito di Dio. Dio come fonte non solo di ogni Ente e di ogni valore, ma anche come possibilità del male permesso, come garante delle possibilità dell'uomo di potersi liberamente porre anche contro Dio, ha bisogno di una giustificazione razionale, cioè della Teodicea.

Nietzsche capovolge questa idea. Egli non fa dell'uomo l'Ente più autentico e supremo, non supera la finitezza umana, ma concepisce l'essenza dell'uomo come creatività, come creatività finita; quanto più creativo è un uomo, cioè quanto più originariamente egli è poeta, pensatore, artista, tanto più pone valori, tanto più elevato è il suo rango tra gli uomini.

Nietzsche non conosce alcuna gerarchia dell'Ente, alcuna scala delle cose fino a una cosa somma o a una Supercosa; non c'è alcuna dimensione di Ente che propriamente sarebbe «più Ente» di un altro, perché tutto ciò che noi generalmente riteniamo l'Ente, e ciò che la metafisica nel suo schema pensa come l'essere cosa delle cose, in realtà per Nietzsche non esiste; perché le cose sono soltanto finzioni, soltanto immagini apparenti, dietro alle quali sta un determinato quantum di forza e di potenza; la vita fluttuante, attraversata e compenetrata dalla volontà di potenza la vita instabile, sempre in movimento, è il solo Reale, mentre tutte le cose finite, limitate, sono solamente finzione.

Per questo motivo tutte le cose sono uguali, secondo Nietzsche,

nessuna è più propriamente Ente di un'altra, non c'è una gerarchia delle cose di per sé, ma soltanto una gerarchia nel paese degli uomini secondo la forza creativa, che si esplica in un determinato uomo o popolo. Forse Nietzsche ha preso in considerazione con tanta passione il problema della gerarchia all'interno del regno umano, perché ha rinunciato a una gerarchia ontologica.

Ciò che ora Nietzsche in particolare intende per «Apologia dell'uomo» è il ritorno alla vita che progetta, l'abbandono dell'idea trascendente dei valori, l'affermazione del loro essere-progettati. In tale svolta verso la creatività dimenticata e nascosta, l'uomo conquista se stesso, si impadronisce del lato più essenziale della sua esistenza. Una volta che si è riconosciuto come il creatore, come colui che pone i suoi valori, egli ha acquistato la possibilità di porre categoricamente nuovi valori, di progettare nuovi valori.

Per quanto riguarda il contenuto della critica, qui compaiono a malapena nuovi motivi, che non siano già presenti negli scritti tardi. Possiamo trovare anche qui l'interpretazione fondamentale della Religione e della Filosofia come forme della morale. Molte volte si ha l'impressione che gli editori abbiano scelto, in questa parte, aforismi, che, secondo l'argomento, sono già stati sfruttati nell' *Anticristo*, nel *Crepuscolo degli Idoli*, nell' *Ecce Homo*, anche se, a dire il vero, ci sono meravigliose osservazioni che gettano nuova luce sui ragionamenti già noti.

La sua critica della morale è una critica della morale cristiana, e la critica della filosofia è essenzialmente una polemica contro l'assurdità della metafisica e la sua diffamazione del mondo; accanto a ciò, però, c'è una tendenza poco appariscente, ma tuttavia grandemente significativa: Nietzsche non è diffidente soltanto nei confronti della metafisica trascendente, che sarebbe tenuta al guinzaglio da preconcetti morali, ma prova una profonda sfiducia nei riguardi della filosofia in genere, perfino della sua propria filosofia.

Lo stesso valore della verità diviene per lui discutibile. A che serve la verità, quale utilità e quali vantaggi ha essa per la vita? Perché illuminare l'esistenza umana, perché deve esserci chiarezza e comprensione, perché la vita non deve assopirsi nella felicità animalesca, protetta da una profonda oscurità? Non è la volontà di verità in quanto tale una cosa inquietante, problematica? L'uomo consapevole non si deve sempre riconoscere nel destino di Edipo, che sceglie la cecità per non vedere più l'orrore di un mondo senza

veli? Nietzsche cerca in qualche modo l'estremo dubbio. Non dubita della verità di questo e quello, ma dubita semplicemente della verità in genere, oppure dispera di ottenerla considerandola una cosa orribile e precaria.

Forse la vita è in pericolo se si fida della «verità». Si deve intendere l'«Essere», alla fine, come luce, oppure già questo significa una interpretazione unilaterale? È forse il mondo più profondo di quanto si sia pensato il giorno, come è detto nella Canzone dell'ebbrezza di Zarathustra?

Proprio quest'ultima critica di Nietzsche alla filosofia non deriva dal fondamento di una verità nuovamente conquistata, ma si tratta, sotterraneamente, di una estrema scepse nei confronti della verità stessa.

La filosofia sembra a Nietzsche più «una prassi di vita» che una verità teoretica.

Si cerca l'immagine del mondo in quella filosofia nella quale abbiamo la sensazione di essere più liberi, cioè con la quale il nostro impulso più potente si sente libero di svolgere la sua attività. Così sarà anche da me!

Ciò che qui si dice dell'antica filosofia è già detto in modo più preciso e stringente nel Crepuscolo degli Idoli; ci sono qui in molti punti perfino i modelli delle formulazioni che si trovano nel Crepuscolo.

Fino a questo punto il raggruppamento degli editori non è riuscito troppo felicemente. La posizione di Nietzsche nei riguardi della filosofia è in questo libro stranamente oscillante tra il contrasto della filosofia metafisica e quella dionisiaca, da una parte, e, dall'altra, della filosofia in genere, compresa la sua, e la sacra notte della vita che non vuole la verità. Così egli può dire:

Io intendo per «libertà dello spirito» qualcosa di molto preciso: essere cento volte superiore ai filosofi e agli altri discepoli della «verità» per severità con se stessi... io tratto quelli che sono stati finora chiamati filosofi come spregevoli libertini sotto il cappuccio di madama «verità». [52](#)

E poi indica «le tre grandi ingenuità», il credere che la conoscenza sia un mezzo per raggiungere la felicità, la virtù, il dominio della vita. [53](#) Malgrado tutta la causticità critica che qui adopera, egli pone accanto alla filosofia antica la grandezza di quella tedesca; egli stesso si pone accanto ad Hegel quando dice:

Il significato della filosofia tedesca, Hegel: pensare un Panteismo nel quale il Male, l'Errore e il Dolore non vengano sentiti come argomenti contro la divinità. [54](#)

Ciò significa che egli riconosce in Hegel una specie di saggezza

dionisiaca. Questa è una grande intuizione. Egli riconosce e sottolinea il fatto che la filosofia tedesca nelle sue maggiori figure rappresenta una nostalgia per il mondo greco, come la sua propria filosofia.

E perciò egli può dire:

Ciò che io desidero è che il concetto genuino del filosofo non perisca completamente in Germania. Ci sono così tanti mezzi esseri che vorrebbero nascondersi sotto un nome così nobile.⁵⁵

6. L'ontologia negativa delle cose.

Con il terzo libro de *La Volontà di potenza* Nietzsche inizia il tema del titolo. Ma anche qui non troviamo una diretta analisi ontologica, che indichi la volontà di potenza come l'essenza dell'Ente; noi non partecipiamo al procedere della conquista del suo pensiero fondamentale. Nietzsche rinuncia a mostrare il corso della dimostrazione delle sue «verità» fondamentali, della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno. Questo pensatore critico e disposto ad ogni genere di sospetto è, proprio al centro del suo pensiero, di una strana immediatezza, lontano da ogni riflessione critica. La Volontà di Potenza non viene ricavata da un'indagine sui fenomeni, come loro carattere fondamentale; essa viene presupposta e forma la base di una interpretazione critica dei fenomeni, percorsa da una estrema ambiguità. Nietzsche opera con la Volontà di Potenza per dare una interpretazione dell'Ente, ma il presupposto operativo viene legittimato proprio soltanto attraverso questa «interpretazione».

Ma, allora, questa concezione della Volontà di Potenza è più di una ipotesi, di un principio euristico, che viene misurato secondo la sua utilizzabilità pratica nel comprendere il mondo caotico con i suoi innumerevoli contrasti partendo da un principio unitario?

La concezione amorale, che sta al di là del bene e del male, ha, nei confronti della concezione moralistica del mondo, il vantaggio di spiegare la vita con tutti i suoi contrasti da un unico carattere fondamentale: la Volontà di Potenza opera, anche se mascherata, in tutti i fenomeni, anche nelle forme di vita che sembrano il suo opposto, anche, per esempio, nella morale altruistica, dove c'è la volontà di potenza degli impotenti, maltrattati dalla vita, che nascondono il loro ressentiment. Intuendo la menzogna e il senso nascosto in ciascuno dei fenomeni, che a prima vista sembrano

opporsi al principio della volontà di potenza, Nietzsche ottiene una interpretazione unitaria.

La pericolosità di un tale metodo è già stata notata più volte: ma è sommamente pericoloso non per gli altri, ma per il pensatore stesso che se ne serve; attraverso la «inversione» che è in esso inerente, che, «smascherando», elimina ciò che contraddice il presupposto principio d'interpretazione, l'interprete si ferma, in certo modo, alla autonomia dei fenomeni, diventa prigioniero del suo metodo, vi rimane impigliato. Non esce più dalla sua prospettiva.

Questa soggezione prospettica però non viene, come credono le anime semplici, superata per il fatto che il pensatore si dedica ai fenomeni libero da pregiudizi, li osserva e descrive fedelmente, e in una fenomenologia descrittiva dà la prima e l'ultima parola alle «cose stesse». Tali «cose stesse» non esistono, come non esiste un pensiero che stia di fronte all'Ente libero da presupposti; pensare non è un punto di vista spirituale; il pensiero non rimane davanti all'Ente come un bue davanti alla montagna; un pensiero ha già compiuto la sua opera, quando noi «troviamo» Enti, cose, proprietà delle cose. La «Cosa stessa» esiste soltanto dove, in un modo qualsiasi, è già pensata «la cosità» della cosa; L'Ente esiste solo alla luce di una interpretazione ontologica.

Quando obiettiamo a Nietzsche di operare con la concezione della volontà di potenza, senza giustificare questa interpretazione fondamentale, vogliamo dire che deploriamo la mancanza di un'esplicita esposizione ontologica di questo motivo centrale del suo pensiero anche nell'opera che ne porta il titolo.

Nietzsche non riesce a chiarire la sua più autentica esperienza dell'Essere attraverso un progetto ontologico, conquistato in un conflitto con l'ontologia della metafisica. «Volontà di potenza» ed «Eterno Ritorno» sono le sue intuizioni fondamentali, per le quali non solo egli stesso non riesce a sviluppare un concetto compiuto, ma nemmeno a determinarle in rapporto ai concetti fondamentali della metafisica.

L'ontologia per lui ha preso la forma di una filosofia dei valori. La Volontà di Potenza viene introdotta come il «principio di un nuovo porre i valori». Dopo la trattazione del nichilismo, in quanto svalutazione di tutti i valori, e dopo la critica dei valori finora ritenuti sommi, cioè dopo l'attiva distruzione del mondo dei valori tradizionali, il terzo libro porta la vera e propria trasmutazione, la

nuova valutazione secondo il metro della vita, la cui essenza viene concepita come «Volontà di Potenza».

Il libro si articola nei capitoli: La volontà di potenza come conoscenza - La volontà di potenza della natura - La volontà di potenza come società, e individuo e La volontà di potenza come arte. Che cosa significa questa struttura? Conoscenza, natura, società, individuo, arte? Sono questi forse diverse sfere dell'Ente? La natura e il mondo storico-sociale sono palesemente i regni fondamentali del reale; ma che significa in un tale ordinamento il tema «conoscenza» e poi anche «arte»?

In un modo, per così dire, nascosto, si ritrova in questo piano l'articolazione della metafisica tradizionale, come, ad esempio, nella critica kantiana della ragion pura, l'articolazione, cioè, in *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*: la prima ha a che fare con l'Ente come Ente, la seconda con l'Ente come Natura, Uomo, Dio.

«La Volontà di Potenza come conoscenza» non è soltanto, come si è creduto spesso, una teoria della conoscenza; questa parte contiene l'ontologia negativa della cosa di Nietzsche. E, infine, il capitolo sull'arte non è altro che la sua «Teologia», una teologia senza Dio, cioè senza un Dio cristiano e Creatore del Mondo, ma una teologia che giustifica l'esistenza come fenomeno estetico, percepisce nello splendore del Bello la parte sana del mondo, la Religione-arte del Dio Dioniso che gioca.

Queste sono, all'inizio, soltanto affermazioni, ma sono premesse a indicare la struttura fondamentale di questo terzo libro, che costituisce il centro dell'opera.

La conoscenza della Volontà di Potenza comincia con la conoscenza della Volontà di Potenza nella conoscenza.

In quella che noi chiamiamo generalmente «conoscenza», la volontà di potenza è all'opera; ciò significa non soltanto che voler conoscere è un impulso di potenza, di possesso, di sopraffazione, ma ancora di più che il conoscere già sottostà alle condizioni della Volontà di Potenza. Oppure, in altre parole, ciò che noi generalmente chiamiamo conoscenza, «non» è l'organo adatto a conoscere la Volontà di Potenza, perché una tale conoscenza è forgiata proprio dalla Volontà di Potenza; la Volontà di Potenza in quanto forgiatrice non è comprensibile attraverso ciò che essa stessa ha forgiato, cioè il «conoscere».

Ma come lo sa Nietzsche? Soltanto per intuizione filosofica, che

è cosa fondamentale diversa da ogni conoscenza dell'Ente. Questa intuizione deriva da una apertura al flusso del divenire, alla «vita» che crea e che distruggerai movimento della Volontà di Potenza. Soltanto il conoscere la saggezza tragica rompe il velo delle configurazioni della potenza e vede la vita potente. La saggezza tragica diventa la critica di ogni ulteriore conoscenza.

Che cosa intende Nietzsche qui per «conoscenza»? Nient'altro che la conoscenza dell'Ente; essa è, da una parte, conoscenza pratica, empirismo, e, dall'altra, anche conoscenza a priori, cioè totalità delle categorie, secondo le quali noi pensiamo l'Ente sempre come una cosa, come una cosa determinata, in sé, come sostanza caratterizzata, come una cosa unica, che ha una essenza universale. La tesi di Nietzsche è questa: non esiste in realtà alcuna cosa, alcuna sostanza, alcun «Ente»; c'è soltanto l'ondeggiante flusso della vita, il corso del divenire, l'incessante alzarsi e abbassarsi delle sue onde; non esiste nulla che rimanga, che sia statico, fisso; tutto è in movimento.

Ma la nostra conoscenza falsa la realtà, la mistifica nell'Essere di cose durevoli, che rimangono nel mutamento, che restano fisse nel mutare delle loro condizioni.

La «cosa», la sostanza è una finzione, è una creazione della volontà di potenza, che, in quanto «conoscenza», violenta, fissa, trasforma con l'inganno, tiene ferma la realtà, il divenire, li sottopone al concetto, dimentica il suo atto di violenza, cosicché crede di comprendere la realtà nei concetti da essa stessa prodotti, come sostanza, causalità, ecc. L'uomo crede nelle cose, ma non ne esiste alcuna; egli pensa all'Ente, ma questo Ente è una sua propria creatura, la sua rete di concetti, che egli continua a gettare nella corrente del divenire; il mondo non è per Nietzsche una somma di diverse singole cose isolate, che esistono l'una accanto all'altra, e confinano l'una con l'altra; esso non consta, nel modo più assoluto, di cose; esso è un unico flusso di vita, un «mare» dove esistono sì delle onde, ma dove non c'è nulla di fisso.

Questa «intuizione» contraddice manifestamente l'apparenza, perché noi vediamo cose, distinguiamo una cosa dalle altre; il mondo ci è stato dato in una incalcolabile molteplicità di cose; e che cosa siano le cose, noi non lo ricaviamo da esse; al contrario, noi viviamo già in un preconconcetto di cosità, quando vediamo empiricamente qualcosa in cose determinate. Ma proprio questa conformazione aprioristica delle cose, che noi pensiamo nelle

categorie, è una falsificazione, un dogma di potenza, che la conoscenza commise per rendersi possibile come conoscenza dell'«Ente». Cioè: all'inizio della conoscenza sta il peccato originale, la menzogna dell'interpretazione categoriale. La vera realtà è il divenire, non un divenire in un Ente che è già, ma un divenire puro, uno scorrere costante, un movimento incessante: proprio la «vita» che è presente in tutto, nelle pareti rocciose delle montagne come nel rumoreggiante torrente montano, nell'erba dei prati come nell'aquila, che traccia i suoi cerchi alti nel cielo, nelle stelle del cielo notturno come nel pastore, al quale esse toccano l'animo. Ciò che noi chiamiamo «cose», ci nasconde la vista del tutto libero, illimitato, sconfinato; le cose ci contraffanno il mondo.

Ma non possiamo vivere nel fluttuante mare-mondo del puro divenire; dobbiamo falsificare la realtà, il divenire è per noi l'incomprensibile, che muove il nostro spirito, lo trascina in un vortice, dove esso è colto dalla vertigine annunciatrice del mondo. La falsificazione è per noi una necessità biologica.

La necessità rende ingegnosi, la necessità di dover vivere in un mondo, dove tutto continuamente scivola, si dilegua, spira passando, gira vorticosamente, ha creato i concetti, le categorie, che rendono afferrabile e fissano l'inafferrabile divenire, attribuiscono agli avvenimenti un portatore, stabiliscono il duraturo nella trasformazione, fissano la «sostanza», che è per noi come l'ancora di salvezza, per acquistare stabilità ed orientamento in un mondo sicuro. Le categorie significano così l'umanizzazione del mondo, l'interpretazione antropomorfa, che ci «mette in una posizione stabile», in quanto pone qualcosa di stabile; le categorie non hanno una validità obiettiva: sono finzioni. La cosa è un prodotto del pensiero, niente altro; l'uomo proietta se stesso nel tutto.

Ma con ciò, anche la concezione che egli ha di se stesso, è già un errore, una falsificazione; egli si chiama un «Io»; l'io vale come una cosa stabile, fissa, nel mutare dei contenuti soggettivi della esperienza; ma proprio l'io è una finzione, dice Nietzsche, è, in un certo senso, il modello-base delle nostre finzioni; poiché noi trasferiamo sulle cose questo Io e la sua presunta stabilità; le cose vengono create secondo il nostro ritratto; la sostanza sta in rapporto con le sue proprietà come l'io con le sue azioni; il concetto di sostanza è una conseguenza del concetto dell'io.

L'uomo ha proiettato fuori di sé... la volontà, lo spirito; ha cavato per

prima cosa il concetto di Essere dal concetto di Io, ha dato l'essere alle «cose» secondo la sua immagine, secondo il suo concetto dell'io come causa.⁵⁶

La falsificazione dell'intelletto è il dispotismo nella conoscenza; l'intelletto deve falsificare, se mai vuole conoscere qualcosa, cioè determinare la sostanza in modo predicativo, affermare di un Ente che esso è così e così. La falsificazione è inerente alle categorie che l'intelletto usa; i mezzi con il quale esso conosce sono già falsi; nei concetti fondamentali sta la menzogna, e non in ciò che viene di volta in volta conosciuto nel Singolo per mezzo di questi concetti fondamentali.

Nietzsche trasforma il tradizionale problema delle categorie; le affermazioni fondamentali sull'Ente come tale vengono «smascherate come falsificazioni», come menzogne in senso extra-morale; non esiste una conoscenza dell'Entità dell'Ente, come la metafisica vuole, perché non c'è assolutamente alcuna cosa, alcuna cosa finita, stabile nella sua finitezza; Nietzsche non pensa l'Essere come l'Essere dell'Ente, ma come il divenire, come la realtà dionisiaca del gioco del mondo, che è costruire e distruggere insieme.

Si misconosce la portata della polemica contro le categorie, se la si concepisce soltanto come una teoria finzionale della conoscenza.

Nietzsche non procede da una indagine critica sulla facoltà di conoscere, per giungere a un rifiuto delle forme di pensiero basate sulle categorie, nelle quali la cosità delle cose viene pensata come sostanza secondo l'ideale dell'io. Al contrario, egli vi giunge dall'intuizione originaria della sua filosofia eracliteggiante, che ritiene il divenire come unica realtà; poiché i concetti basati sulle categorie non possono concepire il divenire, poiché lo fermano, lo trasformano con la menzogna e gli pongono alla base qualcosa di fisso, proprio per questo sono falsificazioni.

Partendo dalla sua concezione fondamentale dell'Essere come Divenire, egli nega l'Ente finito, isolato; non esiste l'Ente perché, alla fine, non esiste alcuna individuazione; più precisamente, Nietzsche non nega il fenomeno dell'Ente isolato, ma soltanto il suo significato oggettivo; ciò che sembra una cosa, un qualcosa di isolato, è soltanto un'onda nel flusso della vita, un quanto e un nucleo di potenza legato al tempo, che però rappresenta soltanto una fase di movimento nel gioco del mondo.

La dottrina finzionale della conoscenza propria di Nietzsche concepisce, dunque, la volontà di potenza come la falsificatrice e violenta potenza dell'intelletto: essa è perciò, nel suo senso definitivo, una ontologia negativa delle cose: non esiste alcuna cosa.

La sua critica non colpisce ogni conoscenza, ma soltanto la conoscenza dell'ente, quella empirica, e, soprattutto, quella a priori, cioè l'interpretazione categoriale della cosità come tale. La sua intuizione, lo sguardo filosofico sul divenire, non viene colpita da questa critica della conoscenza; è piuttosto il presupposto che rende possibile e valida questa critica. In altre parole: solamente col presupposto della verità della sua intuizione, la critica nietzschiana della conoscenza ontica e categoriale ha senso e giustificazione. Nietzsche stesso non distingue abbastanza nettamente la verità del divenire da quella dell'Ente. La prima è intuitiva, la seconda concettuale; ma con questa antitesi non è ancora concepito l'essenziale: la verità del divenire è una non-dissimulazione del mondo operante, che gioca il movimento dell'essere in quanto Volontà di Potenza. La verità dell'Ente, cioè la fede nelle finzioni di Sostanza e Io, significa lasciare irrisolto il problema del mondo, mistificare il «divenire». La distinzione vera non è dunque quella tra una qualche concezione e un qualche concetto, ma tra la concezione del mondo e il concetto categoriale.

Spesso viene fatto a Nietzsche il rimprovero di muoversi in un circolo vizioso quando, da un lato, basa la conoscenza su un impulso di falsificazione, e, dall'altro, proclama una nuova filosofia e dunque una nuova conoscenza, quando nel conoscere vede all'opera la Volontà di Potenza e, d'altro lato, afferma una conoscenza della Volontà di Potenza.

Questa obiezione è sbagliata, perché la conoscenza del divenire, che conduce al rifiuto critico di ogni conoscenza categoriale, non cade nuovamente sotto il concetto di conoscenza criticato. La verità del divenire ha una natura del tutto diversa dalle verità abituali, possibili soltanto sul terreno dei concetti falsificatori che immobilizzano il divenire. Ciò che noi generalmente chiamiamo «l'Ente», le cose isolate, le figure, è per Nietzsche «apparenza»; l'apparenza però non è nulla, è anch'essa qualcosa di reale, è l'immagine di potenza della Volontà di Potenza operante; generalmente, però, diventiamo preda dell'inganno di questa apparenza, giungiamo a chiamarla: l'Ente.

Il sospetto e la sfiducia di Nietzsche verso l'interpretazione categoriale dell'Ente come cosa, e soprattutto come lo pensa la metafisica da Platone ad Aristotele, non ha affatto la sua base in una scempi estrema, ma piuttosto in una concezione da lui adottata e affermata «dogmaticamente», nella sua tesi sul divenire come realtà ultima; con ciò Nietzsche abbandona la storia della interpretazione metafisica dell'Ente come Ente; egli capovolge il problema delle categorie nella forma negativa di uno smascheramento di falsificazioni; ciò che falsifica è l'intelletto, il pensiero, e più precisamente il pensiero ontologico di tutta la tradizione metafisica, a partire da Parmenide. Perciò egli vuole tornare indietro, prima degli Eleati, ad Eraclito.

Non esistono cose, le cose sono creature del pensiero, che non sono mai e in nessun luogo reali. Non la sensibilità è la fonte soggettiva dell'apparenza, ma il pensiero; il pensiero inventa le finzioni di Io, Sostanza, Causalità, ecc. Con questo rifiuto del pensiero, più precisamente del pensiero che concepisce l'essere, egli profila la sua posizione di battaglia nei riguardi della tradizione e del mondo «al di là». L'uomo falsifica il mondo perché pensa, perché progetta categorie ed inventa la struttura delle cose, lo schema della cosità, a priori da ogni esperienza. In quanto vuole conoscere secondo le categorie, l'uomo rimane tagliato fuori ed estraniato dalla realtà; egli si uniforma alle finzioni, ne rimane prigioniero, e sta perciò in rapporto alle altre cose come una singola cosa determinata; soltanto nell'intuizione cosmicamente aperta del divenire è possibile l'autentica verità. Con stringente pregnanza egli dice: Parmenide ha detto: non si pensa ciò che non è; noi siamo all'estremità opposta e diciamo:

ciò che può venir pensato, deve sicuramente essere una finzione.⁵⁷

Un'altra obiezione all'impostazione nietzschiana può forse richiamare l'attenzione sulla contraddizione che esiste nascosta nella tesi della potenza falsificatrice dell'intelletto umano.

Se l'intelletto è il falsario, se l'uomo crea l'inganno delle categorie, allora egli, in quanto essere falsificatore, deve dunque avere una esistenza individuale reale, quindi non tutto può essere uno nel gioco cosmico della Volontà di Potenza. Nietzsche ne intravede benissimo la conseguenza: l'uomo è una finzione per se stesso, non è realmente una autentica individualità; ciò che crea le finzioni è la vita stessa, è la Volontà di Potenza, che forgia l'uomo creatura finita della vita, ed è anche all'opera nelle sue finzioni. È

soltanto un modo di dire sbrigativo parlare delle finzioni dell'uomo. La corrente della vita non è un flusso uniforme, è un ondeggiante contrasto di centri di forza e quanti di volontà, che si condensano e disgregano nuovamente come le onde del mare. Nietzsche radicalizza una tendenza kantiana: la cosità delle cose è qualcosa di «soggettivo»; in Kant l'oggettività pensata secondo categorie rende possibile ancora l'oggetto dell'esperienza; in Nietzsche, la cosa, la fede nelle cose è solo un'illusione, che rende però possibile la vita.

Non ci si deve prestare agli svariati tentativi psicologizzanti di Nietzsche, di dimostrare le sue tesi che affermano essere fittizie tutte le categorie; preso come teoria della conoscenza, questo procedere del suo pensiero rimane molto ambiguo, in parte perfino largamente primitivo, con cadute nel più banale positivismo. Pure, il senso filosofico non sta qui in una teoria della conoscenza, ma in una ontologia negativa delle cose, che afferma non soltanto la falsità dei concetti di cosa, ma, prima ancora, nega «la realtà» delle cose.

In Nietzsche non c'è soltanto un'avversione per i concetti categoriali di cosa, ma anche un'appassionata opzione per il divenire, per il movimento: «contro il valore di ciò che rimane Eternamente Uguale» egli pone «il valore di ciò che è il più breve e il più passeggero; il seducente balenio d'oro nel grembo del serpente vita⁵⁸. E in un altro punto:

L' «Essere»: non ne abbiamo altra rappresentazione che «vivere». Come può «essere» qualcosa di Morto?⁵⁹

Nietzsche si muove sempre nel contrasto tra Essere e Divenire, cosicché non penetra mai nella dialettica interna di questo concetto ontologico; dal punto di vista operativo, egli si tiene alla contrapposizione di essere e divenire, tuttavia tende sempre a un pensiero che comprenda entrambi questi concetti contrastanti.

Se nel concetto dell'Essere sono pensati anche stabilità, immutabilità e permanenza; cioè se l'Essere rimane orientato all'Essere di cose e idee, Nietzsche rifiuta questo concetto; se però l'Essere viene inteso come Realtà, Vita, Movimento, Volontà di Potenza, egli lo approva. Nietzsche si trova, in un certo senso, in una situazione di svolta; egli, da un lato, rifiuta l'interpretazione dell'Essere della tradizione metafisica, le categorie, e, d'altro canto, ha già una nuova concezione fondamentale dell'«Essere», in base alla quale esso non può più venire inteso in contrapposizione al

Divenire, ma ha in sé il Divenire. L'Essere ha il tempo e il tempo ha l'Essere.

«Imprimere al Divenire il carattere dell'Essere, questa è la più alta Volontà di Potenza»,⁶⁰ dice Nietzsche, e intende con ciò la più sublime volontà di potenza nella conoscenza e come conoscenza, ma ora non una Volontà di Potenza della falsificazione, ma della più sublime verità dell'opera del mondo.

Che tutto ritorna, è l'estremo avvicinamento di un mondo del Divenire a quello dell'Essere: culmine della contemplazione.⁶¹

Per questa verità dell'Eterno Ritorno non vale ciò che egli dice di tutte le Verità delle cose:

Verità è il tipo di errore, senza il quale una determinata specie di esseri umani non potrebbero vivere. Il valore della vita è ciò decide alla fine.⁶²

Gli uomini non possono vivere nel turbine del mondo, nel sibillante vento del tempo, in cui nulla sta fermo e tutto fluisce; devono, per necessità biologica, per poter vivere e per potersi adattare, commettere delle falsificazioni, uniformarsi alle finzioni delle cose finite, fare a pezzi e sminuzzare il sacro Essere del tutto cosmico, spaccarlo e smembrarlo nell'Ente molteplice.

Ma nella conoscenza dell'Eterno Ritorno, il Divenire non viene «fermato», «fissato», «arrestato»: esso viene conosciuto in quanto Divenire.

Ciò significa il «culmine della contemplazione», poiché qui si compone il contrasto tra Essere e Divenire.

La dottrina finzionale nietzschiana della conoscenza può, dunque, essere così caratterizzata:

1. essa non è una scempi genericamente, un giudizio sul carattere fittizio dell'interpretazione categoriale delle cose e, con ciò, di ogni conoscenza dell'Ente, ma si basa su una indubbia conoscenza filosofica: quella della Volontà di Potenza, del Divenire come ultima realtà e dell'Eterno Ritorno;

2. nella conoscenza delle cose la Volontà di Potenza è all'opera come falsificazione e violenza, come potenza dell'«apparenza»;

3. decisiva qui non è una teoria della conoscenza biologica, ma una ontologia negativa della cosa. L'Ente in quanto Ente, l'ON HE ON, È solo una finzione.

Non guardando alle cose troviamo l'Essere autentico, ma unicamente guardando al mondo. La Volontà di Potenza è quell'avvenimento ancestrale, che rappresenta lo sdoppiamento

della vita tutta-una, il gioco del costruire e del distruggere, il creare apparenti immagini di potenza, che continuamente svaniscono e risorgono.

Per la maggior parte, noi uomini siamo prigionieri delle distinzioni, dei limiti, della sporadicità; noi non vediamo la potenza articolante, l'agire della differenza; non vediamo l'originariamente Uno nel suo autosdoppiamento, nel suo porre le differenze ed eliminarle; non vediamo come «agisca» la Volontà di Potenza. Nella conoscenza Nietzsche ha cercato di mostrare questo aspetto il più chiaramente possibile. Qui egli ha in mano un problema, anche se il modo biologistico e pragmatistico di esprimersi oscura in larga parte il senso dei suoi pensieri.

Molto più debole è, poi, il tentativo di mostrare la Volontà di Potenza «nella Natura». La sua critica della fisica meccanicistica e del suo concetto di forza rimane insufficiente, sebbene vi si esprimano singoli pensieri essenziali; e lo stesso vale per la interpretazione della natura organica.

Qui accenni fenomenali ai rapporti e agli spostamenti di forza coincidono confusamente con pensieri filosofici che superano la sfera dei fenomeni; sembra talvolta che Nietzsche voglia, con la presenza della «forza» all'interno dei fenomeni, dimostrare che la volontà di Potenza sta dietro ai fenomeni, che è propriamente il reale e ciò che agisce; anche visto soltanto quantitativamente, è molto poco quello che Nietzsche dice della Volontà di Potenza nella natura organica e inorganica.

Forse non è a caso. Nietzsche non ha mai elaborato una ontologia regionale dei regni del mondo come Natura e Storia. Egli non dispone nemmeno della visione differenziata, necessaria per ricercarne la vera e propria essenza, ed eventualmente riconoscerli i mutamenti dell'unico principio cosmico della Volontà di Potenza.

Alla fine, occorre in generale chiedersi se un principio che pensa l'Essere del mondo, cioè il flusso del Divenire che crea e distrugge, possa venire «provato» nella dimensione delle cose e nell'ambito delle cose, cioè sia in qualche modo constatabile fenomenicamente.

Perfino nell'ambito di «Società e Individuo», il tentativo nietzschiano di cercar prove per i suoi pensieri fondamentali, rimane stranamente infruttuoso. Egli interpreta lo stato come un'immagine di forza; si volge contro lo svilimento democratico dello stato, che ne vuole fare una istituzione morale (per esempio:

«una società che definitivamente e istintivamente respinga la guerra e la conquista, è in decadenza: è matura per la democrazia e per il regime dei mercantucoli»).

⁶³

Oppure, nella istituzione, per esempio, del Matrimonio, egli vede la chiara espressione di una volontà di potenza. Così opta per il matrimonio come espressione di forza da parte di una stirpe che vuole crescere in proprietà e figli; e si esprime contro il matrimonio d'amore.

E «potenza» egli vede anche nelle forme giuridiche statali, in tutto il sistema di pena e di colpa, ecc. Come nello stato, così egli trova le tracce della Volontà di Potenza nel grande Singolo, nell'individuo. Chi si eleva al di sopra della massa, non rappresenta un valore morale superiore, ma semplicemente una maggiore potenza della vita.

Soltanto col quarto capitolo: La Volontà di Potenza come arte, Nietzsche guadagna nuovamente terreno. L'arte non è un mero «fenomeno» a portata di mano, come l'artista e la sua opera; l'arte nella sua forma più sublime, e cioè come arte tragica, è una irruzione che attraversa ogni primo piano e ogni apparenza, un penetrare con lo sguardo nel cuore del mondo, che è, insieme, anche un giustificare l'apparenza. Nel gioco dell'artista è all'opera il gioco originario del mondo, il suo dominio come volontà di potenza. Oppure, come dice Nietzsche:

Il mondo può essere considerato come un'opera d'arte che genera se stessa.

⁶⁴

Accanto alle interpretazioni psicologiche della creazione artistica, come più intensa sessualità, sovrabbondanza, potenza di vita, sta la più profonda interpretazione dell'arte tragica come una specie di conoscenza della Volontà di Potenza. Nell'arte tragica l'inquietante e il problematico, il pericoloso e il malvagio, l'abisso di dolore viene ancora sperimentato e accettato come piacere profondo; essa non salva da un destino terribile, ma trasfigura nell'apparenza la testa di medusa della vita. L'arte tragica scaturisce dalla più sublime potenza dell'uomo e manifesta l'orribile nello splendore del bello. L'arte tragica è così, per Nietzsche, il movimento opposto alla decadenza della religione, della morale e della metafisica; essa «redime» — in modo diverso dal Cristianesimo —.

Nietzsche chiama l'arte «la redenzione dello scienziato, di colui che vede il carattere terribile ed enigmatico dell'esistenza, vuole

vederlo, di chi indaga tragicamente», la chiama «la redenzione dell'uomo d'azione, ...del guerriero tragico, dell'eroe», e poi

la redenzione del sofferente — va verso condizioni in cui la sofferenza sia voluta, trasfigurata, divinizzata, in cui la sofferenza sia una forma della grande estasi.⁶⁵

Questa triplice redenzione dell'arte, però, non è per Nietzsche un affare semplicemente umano, troppo umano, ma l'arrivo del Liberatore e del Redentore, la nuova teologia del Signore del gioco tragico del mondo, l'Epifania di Dioniso.

7. Educazione e selezione. Il mondo dionisiaco.

L'ultimo libro della Volontà di Potenza è intitolato Educazione e Selezione e si articola in tre capitoli: Gerarchia, Dioniso, L'Eterno Ritorno.

Se i primi due libri di quest'opera postuma avevano come tema la morte di Dio, e il terzo la Volontà di Potenza, ancora definita in modo oscuro attraverso l'analisi della metafisica come metafisica generalis e specialis, il quarto libro mette ora tutti i pensieri fondamentali in un rapporto reciproco: non soltanto i motivi del Superuomo e dell'Eterno Ritorno, ma il Nichilismo, la trasmutazione dei valori, l'assassinio di Dio, un'umanità pensata rigorosamente partendo dalla Volontà di Potenza.

Nietzsche vuole molto, vuole incredibilmente molto con quest'ultimo libro: vuole «agire» da filosofo; non vuole soltanto esprimere conoscenze, vuole preparare decisioni storiche-universali, vuole mutare l'umanità.

La sua filosofia della Volontà di Potenza vuole, secondo l'Essere da essa pensato e sperimentato, diventare potere. Essa vuole potere, non come generale riconoscimento, ma come la dottrina di vita dei pochi che sono chiamati al più alto potere, come la comprensione dell'Essere da parte dei Signori della Terra. Il tema centrale del quarto libro è così l'umanità, che si riconosce nella filosofia di Nietzsche: l'umanità che resiste alla morte di Dio, che conosce la Volontà di Potenza come l'Essenza dell'Ente e sperimenta nell'Eterno Ritorno l'eternità dell'esistenza.

Altrimenti detto, il tema qui diviene come la non-dissimulazione dell'Ente possa esistere. Sarebbe però sbagliato vedervi soltanto una applicazione pratica di giudizi filosofici alla vita. Non si tratta di una prassi conseguente a una precedente

teoria. La differenza abituale tra Teoria e Prassi qui è del tutto lontana. Il problema decisivo di cui qui si tratta è l'apertura esistenziale della morte di Dio, della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno. Nello Zarathustra quest'umanità, che rifiuta ogni mondo al di là di questo mondo e si rivolge decisamente alla terra, che riconosce la opposizione, la contraddizione, la «guerra» come padre e reggente di tutte le cose finite, e, contemporaneamente, comprende l'eternità di tutto ciò che è finito nel ciclo eterno, veniva considerata come «Superuomo». Qui, nel quarto libro della Volontà di Potenza, la figura del superuomo ha subito una singolare metamorfosi. Nietzsche parla dell'uomo forte, dell'uomo nobile, dell'uomo grande, e dell'uomo supremo. Ciò che là era, per così dire, una lontana figura del futuro, è ora trasformato in un cammino storico con molte tappe. Nietzsche concepisce ora il superuomo come un compito concreto, come il compito di una autorealizzazione dell'uomo, come problema di ordine gerarchico.

Poiché il senso di una vita al di sopra di questa vita è morto con Dio, ora l'uomo deve dare un senso a se stesso. Dopo la svalutazione di tutti i valori tradizionali, il nuovo porre e creare i valori da parte dell'uomo è una inevitabile necessità. Dio punisce chi ama; ma l'uomo abbandonato da Dio non è più sotto la vigilanza di un Dio; egli deve assoggettare se stesso a rigorosa disciplina, per non sprofondare nel caos né perdersi sui devastati gradini del tempio, in sorda animalità.

La mancanza di disciplina è il grande pericolo; il nichilismo futuro è il divenir liberi da ogni legame; con la fine dei legami religiosi e morali, la libertà dell'uomo è anche libertà per il nulla; Nietzsche concepisce l'autodisciplina dell'uomo come l'unico possibile superamento del nichilismo; ma tale autodisciplina non è per lui né l'autodisciplina nell'osservare le leggi morali, né l'arbitrario fissare una meta qualsiasi soltanto per sfuggire al deserto della mancanza di senso e di scopo; l'autodisciplina dell'uomo per lui consiste nella verità, nella luce della sua perspicacia filosofica.

Se la Volontà di Potenza è l'essenza dell'Ente, anche l'Essere dell'uomo, in quanto Ente che determina se stesso, deve venir caratterizzato partendo dalla Volontà di Potenza, e, d'altro canto, questa caratterizzazione deve compiersi nella comprensione del tempo dell'Eterno Ritorno.

Ciò ha un singolare senso antinomico. L'uomo futuro, come lo pensa Nietzsche, è colui che vuole una grande volontà; che dà a sé e agli altri, per quanto gli è possibile, un'impronta, un contorno sicuro; cioè, egli vuole qualcosa di definito, una meta finita; finché vuole questo, egli esclude il resto; volontà è sempre limitazione; ma colui che vuole, conosce contemporaneamente la limitatezza e la finitezza della sua volontà; aprendosi all'Eterno Ritorno egli conosce l'estrema mancanza di senso di ciò che ha voluto.

Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno stanno in una singolare contraddizione, in una contraddizione che non tocca la loro verità, ma è proprio la verità fondamentale della vita, la contraddizione della vita stessa. La volontà è, per così dire, la forza forgiatrice, che vuole una forma, ma nell'Eterno Ritorno il tempo senza fine è pensato nel suo ciclo, nel ciclo che inghiotte e riporta tutte le forme; nell'Eterno Ritorno è pensata la vita fluttuante che si limita, sì, sempre in figure, ma in quanto infinito le annulla.

L'umanità che si trova nella disciplina, e cioè è educata alle due verità della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno, è determinata dal pathos tragico, da uno sdoppiamento, da una tensione opposta. La Volontà di Potenza vuole Forma. L'Eterno Ritorno distrugge tutte le forme; la Volontà di Potenza si delinea nel futuro, l'Eterno Ritorno rende ogni futuro già ripetizione e cioè passato.

Si deve tener presente questa tensione antinomica tra i due pensieri principali di Nietzsche, se si vuole comprendere l'immagine dell'uomo tracciata nel quarto libro.

L'uomo futuro è uno che vuole e contemporaneamente uno che conosce l'inutilità di ogni volere; è un forgiatore di se stesso e contemporaneamente uno che anela l'informe principio della vita; uno che ha una giornata chiara, definita e tuttavia affonda le sue radici nella notte stigia, dove tutto è Uno, Uno che alberga contemporaneamente nella luce e nell'occulto.

Soltanto tenendo presente che Nietzsche vede l'uomo così sdoppiato e diviso, si può valutare giustamente il significato dei pensieri della educazione e selezione. Nietzsche non proclama l'assoluta sovranità degli uomini, quando parla dei signori della terra; poiché Patteggiamento da dominatori dei signori della terra non è la sottomissione tecnica del globo terrestre, né l'autoesaltazione di una incondizionata Volontà di Potenza, che fa di ogni Ente un oggetto, e Io riduce a materiale del lavoro, avvilendolo; una tale concezione pensa, per così dire, a partire

soltanto dalla Volontà di Potenza ed è unilaterale; l'uomo è il signore della terra, proprio perché è autorizzato dalla terra a tale umanità, quando la riconosce come la «Gran Madre», il grembo di tutte le cose, principio del dare e del togliere.

L'uomo che domina riconduce se stesso alla terra. In ogni volontà di potere, è consapevole dell'Eterno Ritorno. L'immagine nietzschiana dell'uomo è bifronte.

Sarebbe una grande ingenuità lasciarsi sfuggire il doppio senso nascosto che Nietzsche fa penetrare in tutte le sue visioni del mondo umano avvenire. L'uomo futuro di Nietzsche è bifronte, perché la realtà stessa ha il volto di Giano. La realtà è Volontà di Potenza e Eterno Ritorno dell'Uguale.

Con la Volontà di Potenza Nietzsche pensa il movimento delle cose, più precisamente il movimento che, in un certo senso, si irrigidisce in cose, forme, figure e contorni, che crea l'Ente limitato, finito e isolato; la Volontà di Potenza è il principio cosmico della limitatezza o anche il principio cosmico dell'opposizione, della guerra, del dissidio, dunque ciò che lacera la vita fluttuante, originariamente una, in forme finite. Tuttavia, il principio della limitatezza non produce il semplice esistere delle cose finite, ma anche il principio del loro disordine, della loro guerra reciproca, del loro lottare per la potenza, nel quale esse si superano continuamente, dove una cosa vive la morte dell'altra. La Volontà di Potenza non solo forma figure finite, ma anche le spinge nell'arena della lotta reciproca, cioè le rinnega nuovamente. Non è, per parlare come Hegel, soltanto la semplice negazione che smembra la vita «una» e la divide, ma anche la «negazione della negazione»; la Volontà di Potenza è il negativo pensato da Nietzsche nell'Essere stesso. È il principio creativo, la potenza formatrice. L'Eterno Ritorno significa, però, la presenza dell'infinito in ogni cosa finita; venendo ogni forma interpretata come ripetizione, la sua immanenza e unicità storica acquistano il carattere dell'universalità nel tempo; sulla cosa singola, finita, risplende l'eternità del tutto cosmico, ed essa scompare, per così dire, nella profondità dell'abisso spalancato del tempo; nell'Eterno Ritorno è pensata l'originaria opera del mondo. Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno sono in rapporto come il principio del limitato col principio dell'illimitato, come PERAS con APEIRON, come il finito con l'infinito, come l'Ente con il mondo.

Con i due pensieri fondamentali della Volontà di Potenza e

dell'Eterno Ritorno, Nietzsche pensa in modo più radicale, e cioè cosmologico, ciò che egli formulò esteticamente nel suo primo scritto come l'opposizione dei due principi dell'arte. Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno sono in rapporto tra loro come l'Apollineo e il Dionisiaco, o, piuttosto, sono il dualismo, finalmente penetrato da Nietzsche, della sua antica metafisica dell'artista.

Tutte le creazioni della Volontà di Potenza sono propriamente «Apparenza». Non esistono le cose, esiste solo il divenire, la vita. La Volontà di Potenza come conoscenza, come natura, come storia e come arte, arresta ovunque il divenire, effettua quell'inganno ontologico che noi chiamiamo «Ente» e che in verità è l'Essere dell'apparenza. Ma nell'Eterno Ritorno noi sperimentiamo la vita eterna, il tempo cosmico, il mare di cui tutte le «figure» sono soltanto le onde.

Nietzsche, però, alla fine del cammino del suo pensiero, non si arresta a questo dualismo, ma pensa insieme le due facce di Giano nel concetto di Dioniso. Il contrasto iniziale dei due principi artistici si radicalizza nel contrasto tra Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno, e viene concepito in modo unitario nel nome del Dio Dioniso. Egli, già secondo il mito della tradizione, è un Dio ambiguo, è misteriosamente unito ad Apollo, assieme al quale nel santuario di Delfi viene adorato, ed è, in quanto Dio dell'esuberante profusione di vita, in quanto il Dio decomposto, smembrato e lacerato dalle Menadi, in quanto il Dio al quale esse cantano l'inno fallico, anche una cosa sola con la morte di Dio: HOUTOS DE AIDES, KAI DIONYSOS, lo stesso è AIDES e DIONYSOS, dice Eraclito.

Nietzsche non ricorre soltanto al ricordo mitico, quando vuole esprimere la sua ostinata e ostinatamente contraddittoria concezione fondamentale della vita, ma sta nella penombra del mattino di un nuovo mito della divinità del mondo.

Una volta compreso che «Dioniso» è il nome nietzschiano per indicare l'Essere, lo stesso Essere vivente, che crea e distrugge, e che Nietzsche intende insieme Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno, ma senza con ciò estinguere il loro contrasto, si comprende anche perché Dioniso stia al centro del quarto libro della Volontà di Potenza. Invero, questo quarto libro è anzitutto l'interpretazione dell'umanità, caratterizzata per mezzo delle nuove verità di Nietzsche, ma la verità umana di Dioniso sta al

centro. Da qui parte l'insegnamento nietzschiano della Gerarchia, cioè l'esistenza umana viene interpretata alla luce della Volontà di Potenza. Al capitolo Dioniso segue l'umanità alla luce del pensiero del Ritorno. L'educazione dell'esistenza umana è duplice: essa avviene attraverso l'esperienza della Volontà di Potenza e quella dell'Eterno Ritorno. Ciò che educa e assoggetta a rigorosa disciplina in modo così duplice e contrastante è, infine, la vita divina del mondo; anche i signori della terra stanno ancora sotto la disciplina del padrone: di Dioniso.

La dottrina nietzschiana della gerarchia si volge polemicamente non soltanto contro il livellamento moderno ma anche contro l'idea cristiana dell'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio. Egli la chiama: «il non plus ultra del cretinismo» che «finora sia esistito sulla terra».66

Gli uomini non sono uguali, anche nel regno degli uomini opera la Volontà di Potenza, e la contraddizione perciò necessaria tra i vari gradi e tra coloro che li salgono. Ciò che determina il rango dell'uomo è, come dice Nietzsche, «unicamente il quantum di potenza, e niente altro»;67 gerarchia è ordinamento di potenza; l'unica gerarchia autentica è quella secondo la sola vera potenza, la potenza della vita, secondo il grado della forza di vita di una umanità. «È necessaria una dichiarazione di guerra degli uomini superiori contro la massa»,68 dice Nietzsche con la più grande asprezza; ma una tale dichiarazione di guerra non significa sterminare la massa, cosa che sarebbe assolutamente impossibile, ma prenderla come presupposto dell'uomo superiore, servirsi di essa, non diventarne schiavo.

L'uomo superiore deve essere in relazione con la massa nella forma di uno stratagemma. L'esistenza delle masse significa, di per sé, una garanzia per gli uomini superiori davanti a se stessi, alla loro azione di violenza; una così grande tensione dell'esistenza, come quella che predomina nell'umanità superiore, non può costituire la vita di ogni giorno; « tutte le grandi epoche si pagano».69 È una saggezza economica della vita produrre la massa degli uomini comuni, come il fondamento dell'umanità superiore; il grande uomo è una specie di lusso, una eccezione che è contro la regola, ma tuttavia condizionata dalla regola; Nietzsche dice:

Egli ha bisogno di avere avversa la moltitudine, i livellati, ha bisogno del sentimento della distanza in confronto con costoro; egli sta su di essi, vive di essi.70

Partendo dal criterio che gli uomini non sono uguali, Nietzsche esige l'organizzazione di una forma di autorità dei forti, una aristocrazia, che nell'epoca delle masse si serve delle masse, una lega di cospiratori formata da uomini superiori, che con un doppio scopo, uno dichiarato ed uno segreto, governano le masse e le costringono in schiavitù. Il problema che Nietzsche qui sfiora con una noncuranza quasi cinica, è diventato da un pezzo un problema del destino del nostro secolo.

Nietzsche concepisce una cultura di élite come compito dell'educazione dell'uomo. Tali pensieri sono caduti in disgrazia in seguito ai tentativi fallimentari di realizzarli a livello di massa. Non si possono educare i signori della terra con i metodi zoologici di una scuderia.

Ma in Nietzsche il pensiero dell'educazione è più radicale e profondo.

A noi ritorna sempre una domanda, una domanda forse insidiosa e cattiva: sia detta nell'orecchio di coloro che hanno diritto a simili enigmatiche questioni, alle più forti anime d'oggi, quelle che sanno meglio dominare se stesse: non sarebbe tempo, visto lo sviluppo in Europa del tipo «animale d'armento», di fare il tentativo di una selezione sistematica, melodica e consapevole del tipo opposto e delle sue virtù?

Nietzsche non si sgomenta di fronte alle conseguenze che fanno inorridire tutti i moralisti; egli esige l'impiego di tutti i mezzi, anche dell'inganno, della menzogna, della frode:

una morale... che voglia educare l'uomo a salire in alto, invece che a restare nella comodità e nella mediocrità; una morale che si proponga di educare una casta governante (i futuri signori della terra) deve, per poter essere insegnata, presentarsi in collegamento con la legge morale esistente e sotto le parole e le apparenze di questa

essa deve a tale scopo trovare

molti mezzi di trapasso e di illusione.⁷¹

Questa casta governante, che deve venire in futuro, è per Nietzsche il presupposto del «nuovo filosofo»;

Il nuovo filosofo può sorgere soltanto in collegamento con una classe dominante, come sua più alta spiritualizzazione...⁷²

Ciò significa che l'umanità, che esiste per la verità della Volontà di Potenza, ha il suo compimento in colui che conosce espressamente la Volontà di Potenza.

Nietzsche concepisce in modo nuovo l'essenza del filosofo:

Dopo aver a lungo e invano cercato di collegare alla parola « filosofo » un concetto determinato, riconobbi alla fine che ci sono due distinte specie di filosofi: 1) quelli che vogliono constatare una grande somma di

valori esistenti; 2) quelli che intendono legiferare su tali valori.⁷³

La più grande potenza è il porre, il creativo progettare un sistema di valori; la Volontà di Potenza pone a se stessa le condizioni di lotta, lo spazio per il gioco della sua guerra, nella misura in cui è umana.

Chi determina i valori e guida la volontà di millenni, è l'uomo supremo, poiché guida le nature superiori.⁷⁴

Qui Nietzsche pensa il filosofo come l'uomo di sommo rango, ma non determina tale rango, come Platone e Aristotele, nella «teoria», bensì nel progettare valori, nella libertà creativa.

Nel capitolo successivo, Dioniso, si stenta a riconoscere quanto qui, in realtà, Nietzsche compia una nuova esperienza del Divino, o quanto egli usi il Dio Dioniso come pseudonimo per indicare una divinità del mondo. Sarebbe difficile trovare il confine esatto tra l'ateismo di Zarathustra, che egli qui nuovamente chiama in causa, e il suo istinto che, come egli dice, crea un Dio vivente in un momento inopportuno.⁷⁵

Chi ha imparato a osservarla e a percepirla i sottofondi, può riconoscere nell'ultima opera di Nietzsche, rimasta frammento, la esitante annunciazione di un nuovo Dio; in ogni caso non è un Dio che sia un Ente, nemmeno l'Ente sommo, o il summum ens, non un Dio con i contorni precisi di una figura, bensì l'inafferrabile Dio dell'Essere, del mondo che opera, «manifesto come il cielo» (Hölderlin), alla cui luce stanno tutte le cose limitate, e vicino come la terra occulta, alla quale si rifà tutto ciò che germina e sboccia. Dioniso è la santità dell'Essere stesso.

Nietzsche paragona il greco Dioniso con il cristiano Crocefisso e confronta le due diverse concezioni del dolore; per i cristiani la sofferenza sarebbe la via che conduce ad una santa esistenza: per i Greci «l'essere era abbastanza sacro per giustificare anche un'enorme sofferenza».⁷⁶

Da quel culmine della gioia in cui l'uomo si sente completamente come una forma divinizzata e una giustificazione della natura, giù giù fino alla gioia di sani contadini e di sane creature mezzo uomini e mezzo animali, tutta questa lunga immensa scala di luci e di colori della felicità, il greco, non senza la riconoscente vertigine di colui che è iniziato a un segreto, non senza molta prudenza e in pio silenzio, la chiamava col nome di un Dio: Dioniso.⁷⁷

Dioniso è l'unità della Volontà di Potenza come tendenza apollinea e dell'Eterno Ritorno come profondità dionisiaca del tempo in tutte le cose finite. L'unità, che unisce Volontà di Potenza

ed Eterno Ritorno, viene nominata da Nietzsche, ma la vera e propria essenza di questa unità rimane senza concetti, benché Nietzsche si muova, in tutti i punti decisivi della sua opera, in quella dimensione: nella «Dimensione del gioco». Soltanto quando riesce ad indicare Dioniso come il Dio del gioco, il gioco divino del mondo nello spazio tra cielo e terra può venire compreso in modo essenziale.

Nell'ultimo capitolo l'Eterno Ritorno non viene ulteriormente sviluppato nella sua problematica interiore, come lo era nello Zarathustra, ma viene assunto come una disciplina per l'uomo; esso è il «grande pensiero educatore», che condanna le razze deboli che non lo sopportano, e conduce alla potenza le razze forti, che lo considerano come un grandissimo beneficio; ciò che esse ora fanno, lo ripetono nuovamente, sempre, per tutta l'Eternità.

Così il pensiero del Ritorno diviene il più grande peso dell'esistenza.

Anche se Nietzsche comincia con questa interpretazione esistenziale del Ritorno, è tuttavia chiaro che con ciò pensa anche la sua nuova concezione del mondo; l'importanza della vita, la forza educatrice dell'Eterno Ritorno, sta in questo, che tutto il tempo che passa, tutta la caducità, è soltanto apparentemente un continuo trascorrere, ma in realtà è «eterno», ritorna sempre.

Se ciò sia da intendere, in senso letterale, che la nostra esistenza si ripete infinite volte, come la sabbia scorre sempre di nuovo nella clessidra, oppure se Nietzsche intenda riferirsi all'agire del mondo, che porta e afferra tutte le cose e nel portarle e afferrarle è inesauribile, non possiamo stabilirlo con sicurezza. Ciò che conta filosoficamente sembra tuttavia andare nella direzione di una comprensione di tutta l'immanenza a partire dall'inesauribile tempo-spazio del mondo.

Il mondo esiste. Esso non diventa, non passa. O piuttosto: esso diviene, esso passa, ma non cominciò mai a divenire, né cessò mai di passare, — esso si conserva nel divenire e nel passare.⁷⁸

Proprio qui il reale rimanere del mondo, la sua eternità in ogni mutamento delle cose, vengono espressi chiaramente; e poiché il mondo non è un recipiente nel quale ci sono le cose, poiché esso è presente in tutte le cose, tutte le cose nel loro trascorrere temporale hanno contemporaneamente il carattere universale dell'Eternità.

L'ultimo capitolo si chiude con il grandioso aforisma 1067 (del quale esistono due versioni). Qui tutto si trova riunito; tutte le corrispondenze del suo pensiero vengono qui toccate: il rapporto fondamentale dell'apollineo e del dionisiaco, della Volontà di Potenza e dell'Eterno Ritorno, la loro unità come gioco che si sdoppia in contrasti e dallo sdoppiamento di nuovo si ristabilisce; e anche ciò che Nietzsche pone altrove nel vago concetto della «vita», viene qui espressamente concepito come mondo, come gioco cosmico dell'Essere; con ciò viene enunciato, con grande energia, il nuovo indirizzo del suo pensiero, partendo dal quale egli si contrappone alla tradizione, si allontana da essa. E, tuttavia, in questo breve aforisma è presente la storia del pensiero occidentale; le sue definizioni del mondo sono le stesse che Parmenide dà dello EON, dell'«Ente» come l'originariamente uno; il mondo è senza principio e senza fine, ed è tuttavia una grandezza fissa; per dirla come Parmenide: l'EON è ATELESTON e TELETETESMENON; e, ancora, il «mondo» di Nietzsche viene concepito come un portento di forza; qui il tutto cosmico giunge sulla via dell'interpretazione ontologica dell'Ente come ERGON, che è posta da Aristotele come problema della DYNAMIS e della ENERGEIA, da Leibniz come vis della monade, da Hegel come categoria fondamentale della forza.

La forza viene concepita come gioco e con ciò viene richiamata in vita una tradizione, che va da Eraclito fino ad Hegel. E sebbene il linguaggio filosofico nietzschiano si possa qui capire soltanto se vi si ascoltano le reminiscenze del pensiero ontologico, vecchio di più di due millenni, della tradizione occidentale, tuttavia egli si stacca da questa tradizione.

Fino a che punto? Il mondo è, in certo modo, pensato come la vita che tutto comprende, nella quale tutte le cose vengono e vanno, tutti i movimenti hanno luogo, e che rimane eterna in questo mutamento, non così come una materia sempre presente, ma piuttosto come il tempo stesso rimane ad ogni passare degli eventi.

Già Platone ha pensato il mondo come grande essere vivente nel Timeo, ma lì esso era immagine dell'AGATHON, dell'idea del bene, che contiene in sé tutte le idee. Come l'AGATHON contiene le molte idee, così il mondo, in quanto sua riproduzione, contiene tutte le singole cose; poiché il mondo è riflesso, attraverso il

rapporto con l'IDEA TOU AGATHOU, esso stesso ha il carattere di ciò che è dotato di ragione, del razionale; nei movimenti celesti delle costellazioni la ragione dell'universo diviene in un certo modo visibile. Il mondo è «ragionevole». Esso si trova nella luce dell'Essere. In Nietzsche è diverso; la ragione non è un carattere che il mondo possa ricevere da qualche altra parte.

La ragione è qualcosa di immanente ed intrinseco nel mondo; è non soltanto luce, ma, altrettanto originariamente, è l'occultamento dell'Essere; non dalla ragione e da un rapporto con un mondo «idealistico» che sta dietro a questo mondo, si può comprendere il mondo, ma piuttosto, al contrario, si può comprendere la ragione di tutte le cose come un momento del mondo. Il mondo non ha senso e meta, perché ogni senso è in lui, e tutte le mete sono immanenti; esso stesso è al di là di ogni meta, senso, bene e male; non è «divino» nel senso che questa divinità lasci al di fuori di sé un contrasto, ma è divino in quanto nasconde in sé tutti i contrasti, anche quello di Dio e Diavolo, di Luce e Notte, di Bene e Male. È a proposito del mondo che Nietzsche enuncia entrambi i pensieri fondamentali della sua filosofia positiva: la Volontà di Potenza e l'Eterno Ritorno.

Poiché la Volontà di Potenza deve venir pensata partendo dalla sua relazione con l'Eterno Ritorno e viceversa, sarebbe una interpretazione unilaterale considerare la Volontà di Potenza come la formula principale nietzschiana per l'Essere e vedervi una estrema posizione della metafisica moderna della soggettività, che pensa l'Essenza dell'Ente come oggetto della rappresentazione e cioè come l'opera di una forza rappresentante. Questa interpretazione, di cui dobbiamo ancora occuparci, perché è l'interpretazione di Nietzsche del più grande pensatore vivente, coglie forse soltanto il «Metafisico» in Nietzsche, soltanto la sua riluttante dipendenza dalla storia che egli vuole superare; ma non coglie la Volontà di Potenza nel suo intimo rapporto con l'Eterno Ritorno.

I due opposti motivi del pensiero trovano la loro unità e il loro centro in Dioniso. Sebbene l'aforisma richiami la attenzione sulla Volontà di Potenza come la «chiave di ogni enigma» e perciò essa rimanga un momento particolarmente rilevante, tuttavia, dal corso intero del pensiero, questa Volontà di Potenza è proprio l'opposizione della finitezza all'infinito dell'Eterno Ritorno. L'aforisma che chiude l'opera e in un modo straordinario riunisce

tutti gli elementi della visione nietzschiana del mondo, deve, nonostante la sua lunghezza, venir citato; esso è pregno di pensiero fino nelle sue pieghe più riposte e di un senso profondo che noi, forse ancora per molto tempo, non saremo in grado di esprimere con concetti esaurienti.

E sapete voi che cosa sia per me il mondo? Devo io mostrarvelo nel mio specchio? Questo mondo: un prodigio di forza, senza principio, senza fine, una salda e bronzea quantità di forza, che non diventa né più grande né più piccola, che non si consuma ma solo si trasforma, come un tutto invariabilmente grande; è una casa senza spese né perdite, ma anche senza entrate, racchiusa dal nulla come dal suo confine; nulla di confuso, nulla che si sperperi, nulla di infinitamente esteso; qualcosa di inserito come forza determinata in uno spazio determinato; non uno spazio che in qualche punto sia «vuoto», ma pieno di forza dovunque, come gioco di forze, onde di forza insieme uno e molteplice, che qui cresce e là diminuisce; un mare di forze che corrono tempestose in se stesse, eternamente trasformantesi, eternamente ricorrenti, con un ricorso di innumerevoli anni, con un flusso e riflusso delle sue forme, che passano dalle più semplici alle più complicate, dalle più tranquille, rigide, fredde, alle più ardenti, selvagge, contraddittorie e, poi, dalla pienezza torna di nuovo alla semplicità, dal gioco delle contraddizioni al gusto dell'armonia, e ancora afferma se stesso in questa eguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, e benedice se stesso come ciò che deve eternamente tornare, come un divenire che non conosce né sazietà né disgusto né stanchezza; questo mio mondo dionisiaco del creare-eternamente-se-stesso, del distruggere-eternamente-se-stesso, questo misterioso mondo della doppia voluttà, questo mio al di là del Bene e del Male, senza scopo, a meno che non vi sia nella felicità del cerchio un fine involontario, a meno che un anello non voglia tornare a se stesso; volete un nome? Una soluzione per tutti i suoi enigmi? E anche una luce per voi, i più nascosti, i più forti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? Questo mondo è la Volontà di Potenza e niente altro! E anche voi stessi siete questa Volontà di Potenza e niente altro!⁷⁹

È Nietzsche con questa visione del mondo soltanto la fine della metafisica, oppure la procellaria che annuncia una nuova esperienza dell'Essere?

Capitolo V

Il rapporto di Nietzsche con la metafisica

1. La quadruplicità fondamentale del problema dell'Essere e i motivi fondamentali della filosofia nietzschiana. Il pensiero cosmico del gioco come problema che sta al di fuori della metafisica.

Si tratta ora, anzitutto, di mettere in luce la domanda che stava dietro a questa esposizione della filosofia di Nietzsche.

Appartiene Nietzsche alla storia della filosofia come «una» figura di pensatore accanto ad altre? come una figura più o meno rilevante nel lungo corso dell'interpretazione ontologica, che inizia con gli Eleati e ne svolge senza soluzioni di continuità il problema di fondo? oppure, in realtà, è un iniziatore, è un primogenito, un precursore, «araldo e canto del gallo» di una nuova epoca del mondo, l'alba di una nuova, gaia scienza, che certo ancora balbetta, e nella *Canzone dell'ebbrezza* cerca il suo linguaggio?

È egli un pensatore, che per l'esperienza dell'impotenza, ammette di essere «soltanto pazzo, soltanto poeta», e con ciò sa, al modo di Zarathustra, di essere «pieno di spirito divinatorio, che vaga su un'alta giogaia sospesa tra due mari»?

Ci siamo sforzati esaminando gli scritti di Nietzsche di ricavarne i motivi fondamentali del suo pensiero: la sua equazione ontologica «Essere = Valore», la sua dottrina della Volontà di Potenza, dell'Eterno Ritorno, della Morte di Dio e del Superuomo.

Ma ad una spiegazione veritiera ed esauriente con il pensatore fatale, determinante per la nostra stessa vita, che lo vogliamo o no, non siamo ancora giunti. Non siamo ancora in alcun modo equipaggiati a questo scopo.

Una spiegazione genuina dovrebbe essere molto più di una

semplice critica, capace di indicare a questo spirito, abbagliante in tutta l'ambiguità della parola, gli errori delle sue interpretazioni del filosofema tradizionale, stigmatizzando il suo modo di essere sofista, smascherando la sua arte dello smascheramento, la sua incapacità di formulare concetti e problematicizzando la sua arrogante divinazione.

Una spiegazione potrebbe e dovrebbe aver luogo unicamente precorrendo col pensiero ciò che Nietzsche invano cercò di concepire e che spezzò la volontà di potenza della passione del suo pensiero.

Egli assomiglia alla figura mitica di Tantalo; al suo piglio sfugge ciò che per lui è la sola cosa degna di essere pensata: il tutto cosmico come meta del «grande anelito».

Egli parla, alla fine del corso del suo pensiero, dell'essenza in sé contraddittoria ed ambigua del tutto nella mistica figura di Dioniso. Questi è per lui il Dio informe che forma, che costruisce e che distrugge, il cui volto è la maschera, la cui apparenza è l'occultamento, che è vita una e molteplice, vita traboccante e calma pace dell'Ade.

Nei ditirambi di Dioniso trema un dolore tantalico, nel cerchio magico di un linguaggio che fiorisce poeticamente sgorgando da rinuncia e impotenza; esso si esprime, nel modo più puro, nella poesia *Il sole declina*, che nella strofa finale contiene il ricordo della notte aurea di Dioniso, alla quale muove incontro la notte dello scrittore:

Settima solitudine! / Mai senti a me / più vicina una dolce certezza, /
più caldo lo sguardo del sole. / Non si infiamma ancora il ghiaccio della
mia vetta? / Lieve, argentea, come un pesce, / la mia navicella ora nuota
lontano¹

La poesia diviene salvezza provvisoria di un pensiero cosmico che si allontana dalla metafisica, ma ancora misero nel suo linguaggio.

Riguardando agli scritti di Nietzsche che abbiamo scorsi, con tutta la loro sfavillante ricchezza di spirito, di esperienza di vita, d'intuizioni, della più profonda psicologia, di stati d'animo esistenziali vissuti, potrebbe sembrare una inammissibile semplificazione da parte nostra il fissare soltanto in quattro motivi fondamentali la sua filosofia. E tuttavia essi, nella loro disposizione e nel loro concatenamento, formano l'essenziale articolazione del pensiero di Nietzsche. Soltanto a partire dalla morte di Dio, cioè

dalla fine del mondo idealistico che sta dietro a questo mondo, si può considerare la Volontà di Potenza come costituzione della vita; e soltanto in quanto il tempo viene pensato come la via della Volontà di Potenza, l'Eterno Ritorno può risplendere e così apparire il Superuomo, quell'umanità che esiste nella verità tragica.

Nietzsche proclama i suoi insegnamenti fondamentali in consapevole ed espressa opposizione alla tradizione, combatte contro la metafisica occidentale. Ma trova egli veramente un nuovo fondamento, o dipende ancora dalla metafisica nella sua lotta contro la metafisica? Questa alternativa è posta in modo troppo semplice.

Il dominio della metafisica tradizionale non è ancora spezzato, per il fatto che le si rifiuta; anche qui non sono tutti liberi quelli che si beffano delle sue catene. L'evasione dalla via della metafisica non è soltanto un nuovo metodo o un modo di pensare, qualcosa che l'uomo potrebbe attuare da sé, ma più genuinamente un avvenimento, che l'uomo porta con sé, un destino che egli incontra. Nell'*Ecce homo* Nietzsche ha trovato il linguaggio della sua consapevolezza del destino.

Si capisce poco della grandezza di questo pensatore, se qui si avvertono soltanto i toni striduli di una smisurata *hybris*, di una pazzesca sopravvalutazione di sé. Nietzsche è colui che è colpito dal fulmine, folgorato da un nuovo sorgere della verità dell'Ente... Egli dice:

La scoperta della morale cristiana è un avvenimento che non ha eguali, una vera catastrofe. Chi può far luce su di essa, è una *force majeure*, un destino — spacca in due la storia dell'umanità. Si può vivere *prima* di lui o *dopo* di lui... Il fulmine della verità ha colpito proprio ciò che prima stava più in alto...²

Può difficilmente venir espressa in modo più convincente e preciso l'essenza di un nuovo sorgere del mondo. Un tale sorgere ha il carattere del colpo del fulmine. Ciò che stava troppo in alto viene annientato: tutto viene rovesciato; secondo l'espressione nietzschiana: trasmutazione di tutti i valori. Egli chiude l'*Ecce homo* con quella frase battagliera, nella quale non soltanto due religioni cozzano l'una contro l'altra, ma viene tracciata una cesura della storia del mondo: «Dioniso contro il Crocifisso». La straordinaria simbologia di questa frase non è facilmente esauribile. Dioniso è il Dio del dolore, come il Crocifisso, ma il dolore di Dioniso è sempre

compensato dall'oscuro piacere della generazione, di cui egli è il signore, come anche è il signore della morte. Dolore, morte, declino, è sempre soltanto l'altro lato del piacere, della resurrezione, del ritorno.

Dioniso è la stessa vita bifronte, quella vita piena di dolore e di profonda gioia, la vita che costruisce e distrugge, la vita del mondo, nella quale noi siamo di casa, in un modo che ci protegge e contemporaneamente ci espone.

Ma il Crocifisso è per Nietzsche il simbolo di un dolore che rinuncia a questo mondo terreno, che, come un grande indicatore, mostra una vita soprannaturale dell'al di là. Il Crocifisso rappresenta (agli occhi di Nietzsche) una morale nemica della vita, un utopistico mondo della religione e della metafisica che sta al di là di questo mondo; il Crocifisso non è per lui soltanto il simbolo del Cristianesimo, ma anche di Socrate e Platone, cioè di una tradizione filosofica che invece che sul tutto cosmico operante, riflette sull'ordine delle cose immanenti.

Come si può determinare il rapporto nietzschiano con la metafisica? Con ciò noi miriamo a stabilire non la sua propria presa di posizione nei riguardi della metafisica, ma come noi possiamo e dobbiamo caratterizzare questo rapporto. In quale rapporto stanno i suoi quattro insegnamenti fondamentali con la interpretazione metafisica dell'Essere? La metafisica è quel pensare che determina l'Ente nel suo essere. La metafisica si basa essenzialmente sull'Ente, cioè sull'Ente molteplice, finito, limitato: sulle cose. Le cose muovono incontro a noi, che siamo anche cose finite, partendo dalle regioni dello spazio e del tempo, dall'aperta ampiezza del mondo.

L'impostazione metafisica è *immanente e quadruplica*: si chiede *dell'Ente come tale*, della *struttura complessiva dell'Ente*, dell'*Ente Sommo* e dell'*Evidenza dell'Ente*. Da dove derivi questa quadruplicità è difficile chiarire. Essa si basa sulle dimensioni del concetto dell'Essere. Noi distinguiamo quotidianamente Essere e Nulla, Essere e Divenire, Essere e Apparire, Essere e Pensare. Ogni volta che pensiamo l'Essere, pensiamo inconsciamente anche l'orizzonte del Nulla, del Divenire, dell'Apparire, del Pensare. Abbiamo visto or ora come Nietzsche operi in vari modi con l'opposizione tra Essere e Divenire e la rendita cardine della sua filosofia. Decisivo è ora il fatto che la metafisica si muove nel suddetto quadruplica orizzonte dell'Essere, ma non svolge il

problema delle dimensioni del concetto dell'Essere. Essa pensa l'Ente. Se questo, per esempio, è pensato come cosa, come cosa isolata, limitata, allora già nel suo Essere alberga il Nulla; poiché è limitata, il suo confine è già un margine del Nulla. Essendo una cosa, questa cosa determinata, non è quell'altra cosa, non è tutte le altre cose. *Omnis determinatio est negatio*.

La metafisica pensa l'Essere della cosa distrutta dalla nullità nello schema ontologico della cosità delle cose, pensa l'ON HE ON. Questo ha in Aristotele il carattere dell'interpretazione categoriale dell'OUSIA, da una parte, e dell'interpretazione della cosa come opera, come Ergon nello spazio di DYNAMYS ed ENERGEIA, dall'altra; Platone, invece, interpreta l'Ente in base all'immutabilità d'un suo stesso e identico aspetto, molteplice e uguale a un tempo.

La nullità delle cose si mostra nella mutabilità delle cose sensibili, che nel loro divenire sorgono e svaniscono; l'«Essere» delle cose, invece, nella loro partecipazione alle idee.

In Platone la esplicazione ontologica si unisce profondamente, nello spazio del rapporto tra *Essere* e *Nulla*, con gli altri rapporti tra *Essere* e *Divenire*, *Essere* e *Sembrare*, *Essere* e *Pensare*. Le cose sensibili sono non soltanto nulle, sono soggette al Sorgere e al Decadere, improprie, Enti puramente apparenti, che non appartengono al pensare ma al credere; mentre le idee sono l'Ente, ciò che è stabile, ciò che è Ente in sommo grado e che spetta al pensiero.

Lo schema quadruplice della metafisica tradizionale si lascerebbe sviluppare a sufficienza soltanto attraverso una complessiva ricapitolazione storica interna della problematica e della origine della metafisica. A titolo puramente indicativo, possiamo dire: dove l'interpretazione dell'Ente sta sotto la guida del rapporto problematico tra Essere e Nulla, si cerca l'Ente in quanto tale: dove il rapporto tra Essere e Divenire costituisce la questione centrale, ci si pone il problema del movimento e dunque dell'insieme dei rapporti di ciò che è in movimento; dove le cose si pongono nella luce della differenza tra Essere autentico e inautentico, ha importanza soltanto l'Ente di sommo rango come misura dell'Essere; dove finalmente prevale il rapporto di azione e reazione tra Essere e Pensare, si esplora la verità dell'Ente e con ciò l'umanità di questa verità.

Detto in modo più semplice: questi quattro orizzonti dell'Essere corrispondono alle quattro trascendenze, che dominano la filosofia

antica, medioevale e anche moderna, con accenti del tutto diversi; ON, EN, AGATHON, ALETHES, ossia *ens, unum, bonum, verum*.

Noi ci poniamo la domanda: la quadruplici articolazione nietzschiana dei suoi problemi fondamentali ha un rapporto intrinseco con la quadruplici della problematica metafisica? Nietzsche rimane, anche nel tentativo di capovolgere la metafisica, nel campo della metafisica? La dottrina della *Volontà di Potenza* è la dottrina nietzschiana dell'*Entità dell'Ente*. In senso stretto, come abbiamo già visto, per lui non esistono cose fisse, finite; ciò che sembra una singola cosa limitata è soltanto una forma temporanea della Volontà di Potenza, un Quanto di Potenza, che non rimane immobile, ma piuttosto è in movimento; tutte le cose sono in lotta, in tutto ciò che è vivo urge e infuria la Volontà di Potenza; l'Essere di ogni Ente finito è un annientamento incessante dei confini, non in quanto soppressione in generale di tutti i confini, ma in quanto inquieto muoversi di tutti i confini, in quanto battaglia per il predominio, la volontà di prevalere del più potente sul più debole, sempiterna battaglia per il potere.

Nietzsche non pensa dunque l'Entità delle cose come una struttura fissa; tutto ciò che è finito è per lui un qualcosa di sconnesso e senza requie, che si connette soltanto temporaneamente, e sotto il segno di una potenza. Egli concepisce il nulla che alberga nell'Essere non come il suo limite, ma come movimento dei suoi confini, come l'opera della differenza, che divide la vita in se stessa e continua a infierire sui prodotti della divisione, nega di nuovo i limiti e li trascina in movimento.

La dottrina della Volontà di Potenza è la risposta di Nietzsche alla domanda metafisica sull'Essere come tale, è la sua decisione nello spazio di *Essere e Nulla*. Volontà di Potenza è Essere e Nulla nel legame originario del movimento.

Ma a che cosa mira il suo pensiero con la dottrina dell'Eterno Ritorno? Con essa Nietzsche pensa l'insieme dei movimenti dell'Ente. In primo luogo, la totalità non viene determinata come totalità spaziale, come una somma, un ammasso di tutte le cose. Poiché egli ha negato l'esistenza di cose fisse e ferme, il tutto non può essere per lui nessuna quintessenza di cose stabili, date. Poiché la cosa fu inizialmente interpretata attraverso il movimento della Volontà di Potenza, anche il tutto deve venire spiegato come un tutto di movimento. Ora il tutto, che comprende e supera tutti i movimenti delle cose e l'irrequieto mutare della loro lotta per il

potere, non può costituirsi soltanto nel corso dei movimenti delle frontiere delle cose: deve precedere come *totalità temporale* il mutare immanente nel tempo.

Ma come può una totalità temporale precedere un tratto di tempo?

La nostra usuale comprensione del tempo ammette il tempo stesso, fondamentalmente, come incompiuto; poiché le cose sono ancora in corso, il tempo non è ancora finito, manca ancora in quanto futuro. Ma questa visione muta radicalmente, se ogni avvenimento immanente nel tempo viene inteso, per principio, come ripetizione. Allora il tempo come tutto o la totalità del tempo è pensabile; esso non è più un qualcosa di sospeso e incompiuto che il futuro deve portare a termine; esso è già tutto il futuro, poiché tutto ciò che è immanente nel tempo è ripetizione, è superato e compreso dal tempo stesso. Con i suoi pensieri della morte di Dio, Nietzsche pensa nell'ambito del problema *dell'Essere* e dell'*Apparire*. Egli combatte la duplice concezione dell'apparenza del mondo terreno e della realtà e autenticità del mondo metafisico. L'Ontos On non è per lui l'idea e nemmeno Dio, non un *summum ens*, che possa venir considerato di altissimo rango, l'AGATHON, e con ciò la misura di tutte le cose. La morte di Dio significa la negazione della differenza tra Essere e Apparenza nella *forma tradizionale*.

Nonostante la sua negazione della forma platonica, cristiana, kantiana di questa differenza, Nietzsche rimane tuttavia ancora legato ad essa; da una parte, poiché egli vede l'Essere fondamentalmente nella prospettiva del *valore*, dall'altra, poiché egli riprende questa differenza dal fenomeno dell'*arte*: egli vede in ogni Ente finito prodotti della creatrice Volontà di Potenza, opere d'arte della «bella apparenza», che il creatore originario, e cioè la vita dionisiaco-apollinea, produce e toglie, crea e distrugge.

E, finalmente, la dottrina del superuomo è più di una indicazione verso la «vita pericolosa» o di una patetica evocazione della figura di Zarathustra, più di Cesare Borgia o «Cesare con l'anima di Cristo», formule che si incontrano in Nietzsche.

Il superuomo è l'umanità nella evidenza della morte di Dio, Volontà di Potenza ed Eterno Ritorno, l'ALETHEIA di una esistenza aperta cosmicamente. Per Nietzsche questa verità umana del tutto cosmico non si realizza più in un *pensare* che si serve di concetti astratti; il pensare ha la forma dell'*Intuizione*.

Ciò, però, non significa un'idea sensibile immediata di ciò che è semplicemente dato, ma proprio la penetrazione divinatoria nel cuore del mondo che non si può esprimere nel logoro discorso quotidiano, che si nega al concetto, che rimane, al fondo, forza indicibile e porta ad espressione almeno nei modi della poesia questa ineffabilità. Già in Platone (per il quale il filosofare è DIALEGESTHAI, la resa dei conti sull'Ente, nel dialogare tra amici o dell'anima con se stessa) il cuore della filosofia è custodito nel silenzio, è ARRHETON, è indicibile.

Dunque anche con la rinuncia ai concetti discorsivi e con la concezione della verità somma come «visione», Nietzsche rimane ancora sul suolo della tradizione che vuole superare.

Riassumendo: la problematica nietzschiana corrisponde allo schema della metafisica occidentale; egli pensa l'entità dell'Ente come Volontà di Potenza; l'Ente nella sua totalità come l'Eterno Ritorno dell'Uguale; ciò che è Ente al massimo grado prima negativamente come morte di Dio e poi positivamente come gioco apollineo-dionisiaco, che produce tutte le cose come creazioni dell'apparenza, come l'artista l'opera d'arte; e, alla fine, concepisce la verità di tutto ciò, in quanto esiste come verità umana, come Superuomo.

Nietzsche *si muove* proprio come la tradizione metafisica che egli combatte, negli orizzonti dell'Essere, Nulla, Divenire, Apparenza, Pensiero; qui egli si muove, ma non ne fa più un problema radicale ed esplicito. Per questa sua dimensione operativa, la filosofia di Nietzsche è ontologicamente così poco radicale come la tradizione dalla quale egli si scosta. Rimane sul terreno della metafisica proprio dove egli già festeggia la sua vittoria su di essa.

Ed egli è in un senso ancora più ampio prigioniero della metafisica, nella sua interpretazione dell'Essere come valore. Anche l'origine di questa equazione si trova in Platone. Senza dubbio, il Bene, l'AGATHON, che egli chiama MEGISTON MATHEMA, ciò che egli definisce più degno di essere conosciuto, e sulla cui base si struttura tutta l'educazione dei principi filosofici nella *Repubblica*, tale Bene non è un «valore», ma l'Essenziale di tutte le idee, cioè l'idea delle idee. Così come nel regno del visibile il sole dà la visibilità e anche la crescita a tutte le cose, così l'AGATHON dà a tutte le idee la conoscibilità e la stabilità del loro

essere.

In quanto conferisce l'Essere alle cose, il Bene è EPEKEINA TEOUSIAS, al di là dell'Entità. L'AGATHON è non soltanto più ente delle cose sensibili, è anche ancora più ente delle idee stabili.

Tale essenza è il Bene, il più alto concetto della filosofia platonica. Tutte le cose appaiono alla luce dell'AGATHON, e con ciò ogni cosa finita, che si riflette in questa luce, è in un certo senso «buona»; l'essere buono diventa carattere trascendentale dell'Ente.

Nell'età moderna (soprattutto in Kant) il carattere trascendentale dell'Essere, poiché Kant definisce l'Ente come un oggetto, acquista un necessario rapporto col soggetto, in relazione al quale tutti gli oggetti esistono. E perciò Nietzsche può pensare l'essere buono di tutte le cose a partire dal rapporto di tutte le cose con l'uomo, cioè definirlo come valore. Valori in sé non esistono, sono sempre per qualcuno; i valori corrispondono a valutazioni, non sono momenti intrinseci nelle cose. Ma ciò non va inteso come se, in un primo momento, le cose fossero date e ricevessero, successivamente, come un rivestimento, predicati di valore; già l'essere aperti alle cose, alla loro presenza pura e nuda, avviene sotto la guida di determinate valutazioni. Poiché l'essenza delle cose secondo Nietzsche è Volontà di Potenza, questa deve presupporre e progettare i valori, in quanto «condizioni per la conservazione e l'incremento» della Volontà di Potenza.

Attraverso questo progetto, la Volontà di Potenza si dà una direzione e una meta. E *ogni* Ente ha valore, perché la Volontà di Potenza, in quanto movimento, passa attraverso tutte le cose e le permea di sé. L'impostazione fondamentale di Nietzsche, Essere = Valore, deriva dal mutamento moderno dell'antico rapporto tra ON e AGATHON.

Per Nietzsche tutti i valori sono «nella» vita, «nel» mondo; la vita stessa, il mondo non hanno alcun valore. Ciò non significa una valutazione negativa della vita e del mondo, ma la coscienza della loro non valutabilità; perché essi sono il tutto *nel quale* ogni valutazione ha luogo e si svolge.

Con l'Eterno Ritorno, Nietzsche concepisce lo spazio e il tempo di ogni movimento della Volontà di Potenza. La dottrina dell'Eterno Ritorno insegna proprio la mancanza di senso e di valore del Tutto, *nel quale* ogni valore si attua. «Il valore

complessivo del mondo non è valutabile».3 Avere valore è la determinazione fondamentale che Nietzsche dà all'Essere dell'Ente finito; mancanza di valore la fondamentale determinazione della totalità dell'Essere, e della totalità del divenire, secondo l'idea dell'Eterno Ritorno.

Nella quadruplica articolazione della sua problematica, come nella impostazione fondamentale della sua filosofia dei valori, Nietzsche continua a dipendere dalla metafisica.

Ma la questione centrale di ogni interpretazione di Nietzsche rimane, se questa dipendenza dalla metafisica, da lui stesso così appassionatamente combattuta, sia completa, oppure se egli riesca in qualche modo a superarla. L'interpretazione di Nietzsche di Heidegger nei *Holzwegen* nega un'irruzione di Nietzsche nella libertà di una nuova aurora del mondo. Secondo Heidegger, Nietzsche rimane prigioniero della metafisica, in quanto egli ne porta a compimento in un determinato modo le tendenze fondamentali. L'interpretazione di Heidegger è orientata principalmente verso la Volontà di Potenza. Sarebbe la metafisica dell'età moderna che in Nietzsche giunge alla fine, che in Nietzsche viene pensata fino alla fine. L'Età Moderna comincerebbe con un mutamento nella essenza della verità. Nell'antichità la verità sarebbe intesa come evidenza dell'Ente, come ALETHEIA, come la luce nella quale tutte le cose compaiono e si mostrano. Impostata secondo la determinazione platonica della verità come giusto sguardo rivolto alle idee, la verità guadagnerebbe nell'età moderna il carattere della *certitudo*; diventerebbe un modo in cui l'uomo, il soggetto che immagina, è certo dell'Ente. E questo Ente sarebbe dapprima inteso come oggetto, cioè come una cosa che è ciò che è nel mostrarsi per un soggetto. Il percepire soggettivo dell'Ente, la *perceptio*, d'altro lato, sarebbe contemporaneamente impulso immaginante o rappresentazione. Le due dimensioni non sono separate, ma formano una cosa sola: il soggetto è Volontà e Rappresentazione. Ciò che spinge la Rappresentazione è la Volontà. Rappresentazione è *far* diventare oggetto; in sé, l'immaginare è Volontà di Potenza. Questo sottofondo segreto verrebbe alla luce in Nietzsche. Ciò che il soggetto sperimenta in se stesso, diventa qui Essenza di ogni Ente; tutto è Volontà di Potenza. Heidegger interpreta la Volontà di Potenza dall'Essenza della sostanza pensata modernamente, che in Leibniz, come Monade, è appetitus e perceptio, e il cui Essere è determinato come

Forza. Col suo insegnamento della Volontà di Potenza Nietzsche porta a termine, dal punto di vista di Heidegger, la metafisica dell'età moderna, che pensa la sostanza come Forza e Individualità; Heidegger spiega così il Superuomo: come l'uomo che vuole la Volontà di Potenza, che si assume il dominio del globo terrestre. Il Superuomo non sarebbe, dunque, un modo del tutto nuovo dell'esistenza, ancora avvenire, ma sarebbe intrinseco nella nostra umanità già determinata dalla incondizionata soggettività, anche se non ancora sviluppata in tutta la sua titanica smisuratezza.

Questa interpretazione heideggeriana di Nietzsche ha le sue basi essenziali nello sguardo retrospettivo e introspettivo di Heidegger nella storia dell'Essere, soprattutto nella sua interpretazione della metafisica dell'età moderna.

Tuttavia rimane *aperta* la questione se Nietzsche nella intenzione fondamentale del suo modo di *pensare il mondo* non lasci dietro a sé proprio il piano ontologico della metafisica.

Una origine non metafisica di filosofia cosmologica si trova nel suo pensiero del «gioco»; già partendo dai suoi primi scritti egli si muove nella misteriosa dimensione del gioco, nella sua metafisica dell'Artista, nella, sua immagine eraclitea di Zeus, figlio del mondo, che gioca, del PAIS PAIZON.

Se Nietzsche con ciò è anche spesso in contatto con Hegel (Hegel dice una volta che il gioco nella sua indifferenza è «nella sua grandissima frivolezza è contemporaneamente la più sublime e l'unica vera serietà»), egli ritorna alla comune radice in Eraclito, non all'Hegel metafisico. L'idealismo di Kant, Schelling, Hegel ha infatti spesso trattato anche i rapporti della fantasia, del tempo, della libertà e del gioco, ma indicato come Essere originario Volontà e Spirito.

In Nietzsche il Gioco umano, il Gioco del bambino e dell'artista, diviene concetto chiave dell'universo, diviene metafora cosmica. Ciò non significa che la composizione dell'Essere dell'uomo venga trasferita acriticamente alla totalità dell'Ente; è tutto il contrario. L'Essenza dell'uomo può venir concepita e determinata come gioco, soltanto se l'uomo viene pensato partendo dalla sua estatica apertura verso l'agire del mondo e non soltanto come una cosa immanente accanto ad altre cose, distinto dalla forza dello spirito, della ragione, ecc. Soltanto quando il gioco del mondo è al centro dell'attenzione, quando la intuizione scopre l'inganno apollineo, intuisce le creazioni dell'apparenza finita e giunge a vedere la

«vita» che crea; quando costruisce, distrugge; quando il sorgere e il decadere delle opere limitate e temporanee vengono sperimentati come danza e girotondo, come gioco di dadi dei capricci divini sotto la volta del Paradiso, dell'innocenza e della mancanza di pericolo — soltanto allora l'uomo, nella sua produttività giocosa, può sentirsi legato alla vita del tutto, ammesso nel grande gioco di nascita e morte di tutte le cose, coinvolto nella tragedia e nella commedia dell'esistenza universale.

Il mondo gioca, gioca come la radice dionisiaca che produce il mondo apollineo dell'apparenza delle forme « porta al pascolo con un colpo di frusta » le cose finite; gioca congiungendo e spezzando, intrecciando morte e vita, al di là del Bene e del Male, al di là di ogni valutabilità, poiché tutti i valori si producono soltanto *all'interno* di questo gioco.

Dioniso è il nome di questo indicibile gioco della potenza del tutto.

Nell'opera postuma, alla fine della sua opera, Nietzsche afferma:

L'arte tragica, ricca di entrambe le esperienze, viene designata come la riconciliazione di Apollo e Dioniso: Dioniso conferisce al fenomeno il significato più profondo, e questo fenomeno viene tuttavia negato, e negato con piacere... — nella negazione anche della più bella apparenza la felicità dionisiaca giunge al suo apice.⁴

L'apice della felicità dionisiaca dell'uomo sta nell'esperienza panica, che ci informa della nullità di tutte le figure individuate, e riprende l'individuale nel processo del gioco dell'individuazione.

Questo apice di estasi dionisiaca è già espresso nell'oscuro frammento eracliteo, che chiama il più bel cosmo un mucchio di spazzatura.

Il campo della determinazione metafisica dell'Ente come Ente è — dal punto di vista della saggezza tragico-dionisiaca — la dimensione dell'alienazione, di un mondo ludico apparente e prodotto per gioco.

L'uomo ha possibilità di comprendere l'apparenza come apparenza, di immergersi a partire dal suo proprio gioco nel grande gioco del mondo e di sapersi, in tale sprofondare, compagno di gioco del gioco cosmico.

Dove Nietzsche concepisce Essere e Divenire come gioco, non dipende più dalla Metafisica; lì anche la Volontà di Potenza non ha più il carattere della oggettivazione dell'Ente per un soggetto che

immagina, ma il carattere della creazione apollinea, e, d'altra parte, nell'Eterno Ritorno dell'Uguale viene pensato il tempo-gioco del mondo, che tutto abbraccia, tutto porta e tutto annulla. L'elemento alcionico nell'immagine del superuomo rimanda al *Giocatore*, non all'uomo violento o al gigante tecnico. Nell'*Ecce homo* Nietzsche dice:

Non conosco altra maniera di trattare i grandi compiti che non sia il *gioco*: fra i segni della grandezza, questo è un presupposto essenziale.⁵

Ma l'uomo che gioca, che è estaticamente aperto al dio Dioniso, che non ha forma e che crea forme e che gioca, non vive nel vago arbitrio di un'assoluta libertà; egli è compagno di gioco del gioco del mondo, e vuole fin nell'intimo il Necessario.

Per tale volontà, che non è abbandono ad un destino, ma partecipazione al gioco cosmico, Nietzsche usa la formula *amor fati*.

Nel Ditirambo di Dioniso, *Gloria ed Eternità*, Nietzsche esprime l'esperienza esistenziale fondamentale del suo poetare e del suo pensare come l'«accordo cosmico» di uomo e mondo nel gioco della necessità.

Stemma della necessità! / Suprema costellazione dell'Essere / che nessun desiderio raggiunge, / che nessun No contamina, / eterno sì dell'Essere, / io sono eternamente il tuo sì: / poiché io ti amo, o Eternità!⁶

Note

Le citazioni con l'indicazione semplice del Volume, in cifre romane, e del tomo, sono tratte, salvo leggere modifiche, dalla edizione italiana delle *Opere* di Nietzsche, diretta da G. Colli e M. Montinari. Gli scritti di Nietzsche non ancora apparsi in questa edizione, sono citati secondo la *Grossoktav-Ausgabe* curata da O. Weiss, presso la Kroener-Verlag. Il numero del Volume è preceduto dall'indicazione K. I frammenti della cosiddetta *Volontà di potenza* sono citati dal Fink secondo l'edizione Kroener, che corrispondeva grosso modo al testo curato da P. Gast e dalla sorella di Nietzsche ed edito nel 1906. Fink articola tutta la sua esposizione critica di questi frammenti in base all'ordine « sistematico » che tenta di dare questa edizione. Per questa ragione, abbiamo preferito seguire il testo citato dal Fink. Ma oggi, è chiaro, questi frammenti vanno letti nell'edizione critica a cura di Colli e Montinari, che fa giustizia sia delle lacunosità e imprecisioni dell'edizione Kroener, sia del « mito » dell'opera « sistematica » che da essi sarebbe « estraibile ».

Capitolo Primo

1 VI, 3, p. 375.

2 VI, 3, p. 319.

3 VI, 3, p. 319.

4 K., I, p. 2.

5 K., I, p. 3.

7 K., I, p. 5.

8 K., I, p. 19.

9 K., I, p. 20.

10 K., I, p. 23.

11 K., I, p. 24.

12 K., I, p. 31.

13 K., I, p. 44.

14 K., I, p. 45.

15 K., I, p. 153.

16 K., I, p. 74.

17 K., I, p. 3o.

18 K., I, p. 85.

19 K., I, p. 99.

20 K., I, p. 169.

21 K., I, p. 168.

23 K., I, p. 8.

24 K., X, p. 189.

26 26 K., X, p. 196.

27 K., X, p. 205.

28 K., X, p. 206.

29 K., IX, p. 151.

30 K., IX, p. 170.

31 VI, 3, p. 325.

33 VI, 3, p. 325.

34 K., X, p. 5.

35 K., X, p. 13.

36 K., X, p. 37.

37 K., X, p. 41.

38 K., X, p. 47.

39 K., X, pp. 42-47.

Capitolo Secondo

1 VI, 3, p. 336.

2 VI, 3, p. 331.

3 IV, 2, pp. 19-20.

4 IV, 2, p. 29.

5 IV, 2, p. 27.

6 IV, 2, p. 91.

7 IV, 2, p. 116.

8 IV, 2, p. 152.

9 IV, 2, p. 39.

10 IV, 2, p. 305.

11 V, 2, pp. 274-275.

12 V, I, p. 22.

13 V, I, pp. 28-29.

14 V, I, p. 158.

Capitolo Terzo

1 VI, 3, p. 352.

2 VI, 3, pp. 348-349.

3 VI, 3, p. 377.

5 VI, I, p. 12.

7 VI, 3, p. 355.

19 VI, I, p. 100.

20 VI, I, p. 101.

21 VI, I, p. 101.

22 VI, I, p. 101.

23 VI, I, p. 101.

24 VI, I, p. 101.

27 VI, I, p. 127.

29 VI, I, p. 131.

31 VI, I, pp. 137-140.

33 VI, I, pp. 178-181.

35 VI, I, p. 186.

41 VI, I, pp. 214-217.

42 VI, I, pp. 228-233.

43 VI, I, pp. 234-239.

44 VI, I, pp. 254-255.

45 VI, I, pp. 263-270.

46 VI, I, pp. 269-270.

47 VI, I, pp. 271-273.

48 VI, I, pp. 274-278.

49 VI, I, pp. 279-283.

Capitolo Quarto

1 VI, 3, p. 360.

2 VI, 3. p. 359; VI, I, p, 102.

3 VI, I, p. 290.

4 VI, 3, p. 361.

5 VI, 2, p, 11.

7 VI, 2, p. 29.

11 VI, 2, p. 97.

12 VI, 2, p. 101.

14 VI, 2, p. 232.

18 VI, 2, p. 252.

19 VI, 2, p. 284.

21 VI, 2, p. 299.

22 VI, 2, p. 315.

25 VI, 2, p. 367.

28 VI, 3, pp. 205-206.

29 VI, 3, p. 219.

31 VI, 3, pp. 260-261.

33 K., IX, p. 190.

44 K., XV. p. 145.

45 K., XV, p. 146.

46 K., XV, p. 150.

47 K., XV, p. 152.

48 K., XV, p. 153.

49 K., XV, p. 187.

50 K., XV, p. 222.

51 K., XV, p. 241.

52 K., XV, p. 489.

53 K., XV, p. 476.

54 K., XV, p. 442.

55 K., XV, p. 446.

57 K., XVI, p. 47.

59 K., XVI, p. 77.

60 K., XVI, p. 101.

61 K., XVI, p. 101.

63 K., XVI, p. 179.

64 K., XVI, p. 225.

65 K., XVI, p. 272.

66 K., XVI, p. 292 sgg.

67 K., XVI, p. 277.

68 K., XVI, p. 279.

69 K., XVI, p. 285.

70 K., XVI, p. 336.

71 K., XVI, p. 338.

72 K., XVI, p. 351.

73 K., XVI, pp. 347 sgg.

74 K., XVI, p. 359.

75 K., XVI, p. 386.

76 K., XVI, p. 391.

77 K., XVI, p. 389.

78 K., XVI, p. 399.

79 K., XVI, pp. 401 sgg.

Capitolo Quinto

1 VI, 4. pp. 43-44.

2 VI, 3, p. 383.

3 K., XVI, p. 168.

4 K., XVI, pp. 365 sgg.

5 VI, 3, p. 306.

6 VI, 4. p. 61.